

Alain Badiou
Deleuze

«Il clamore dell'Essere»

Traduzione di Davide Tarizzo

Titolo originale *Deleuze. «La clameur de l'Être»*

© 1997 Hachette Littératures

Opera pubblicata con il contributo del Ministero Francese per la Cultura. Centre
National du Livre, Paris.

© 2004 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

www.einaudi.it

ISBN 88-06-16799-0

Piccola Biblioteca Einaudi
Filosofia



Indice

P. 3	I.	Da così lontano! Da così vicino!
10	II.	Quale Deleuze?
11		Un concetto rinnovato dell'Uno
13		L'«automa purificato»
16		Le produzioni «monotone»
22	III.	Univocità dell'Essere e molteplicità dei nomi
24		Il limite di Heidegger
28		L'univocità dell'Essere
31		La molteplicità dei nomi
36	IV.	Il metodo
		Un'antidialettica
40		Il percorso dell'intuizione
49	V.	Il virtuale
51		Un fondamento ripensato
55		Il canto del virtuale
63	VI.	Il tempo e la verità
64		La potenza del falso
68		Primato del tempo e detempralizzazione
74		Memoria e oblio
77	VII.	Eterno ritorno e caso
		Su tre controsensi
85		Il «vero lancio di dadi»
87		Nietzsche o Mallarmé?
90	VIII.	Il fuori e la piega
		Un anti-cartesianesimo
94		Il concetto di piega

p. 107	IX. Una singolarità
117	Scelta di testi
119	L'univocità dell'Essere (I)
123	Il virtuale
130	Il senso e il compito della filosofia
134	L'univocità dell'Essere (II)
136	Movimento e molteplicità
142	Il tempo contro la verità
145	Il pensiero del fuori

DELEUZE. «IL CLAMORE DELL'ESSERE»

Capitolo primo
Da così lontano! Da così vicino!

La storia del mio non-rapporto con Gilles Deleuze è una strana storia.

Era più grande di me, non solo per ragioni d'età. Quando ero allievo all'Ecole Normale Supérieure, quarant'anni fa, già eravamo al corrente del fatto che alla Sorbona si potevano frequentare corsi sorprendenti, su Hume ad esempio, o sulla *Nouva Eloïsa*, corsi assai eterogenei rispetto a ciò che si insegnava altrove. I corsi di Deleuze. Mi feci passare gli appunti, mi feci raccontare il tono, lo stile, la straordinaria presenza fisica che sorreggeva concetti altrettanto innovativi. Ma – già allora! – non vi andai, non lo vidi.

All'inizio degli anni Sessanta lo leggevo, senza che il mio brancolare tra un'adolescenza sartriana e la frequentazione dei testi di Althusser, di Lacan e di logica matematica mi consentissero di trovarvi ancora un appiglio rilevante o un avversario identificabile. Era singolare e bello più che utile ai miei vagabondaggi. I suoi punti di riferimento canonici (gli stoici, Hume, Nietzsche, Bergson...) erano all'opposto dei miei (Platone, Hegel, Husserl). Anche nel campo della matematica, cui si interessava vivamente, i suoi gusti erano rivolti al calcolo differenziale, agli spazi di Riemann. Ne traeva potenti metafore (sì, metafore). Io preferivo l'algebra, gli insiemi. Spinoza era il nostro punto di incontro, ma il «suo» Spinoza era (ed è tuttora) per me una creatura iriconoscibile.

Vennero gli «anni rossi», il Sessantotto, l'università di Vincennes. Per un maoista come me, Deleuze, l'ispiratore filosofico di coloro che definivamo gli «anarco-desideranti», era un nemico, reso ancor più temibile dal fatto che era

interno al «movimento» e i suoi corsi erano tra i più prestigiosi dell'università. Non ho mai stemperato i toni delle mie polemiche, il consenso non è il mio forte. Io attaccai con le parole dell'artiglieria pesante d'allora. Guidai addirittura una «brigata» d'intervento durante una sua lezione. Scissi, con il titolo *Le flux et le parti*, un articolo furibondo in cui attaccavo animosamente le sue idee (o supposte tali) sul rapporto tra il movimento di massa e la politica. Deleuze non si scompose e rimase quasi paterno. Parlò, a proposito del sottoscritto, di «suicidio intellettuale».

Si sarebbe arrabbiato davvero, insieme a Jean-François Lyotard, solo quando, in seguito a un affare piuttosto oscuro riguardante lo statuto dei professori a contratto, ebbe l'impressione che io stessi tentando di impadronirmi a fini politici della direzione del dipartimento, al fianco di François Regnault e Jean Borrell. Scrisse allora una lettera aperta in cui mi accusò di volere la «bolsevizizzazione» di quel dipartimento. Ma era farmi un onore troppo grande o – il che è più probabile – avere un'idea piuttosto limitata dei bolsevicchi! Comunque, in seguito a tali eventi, la troica legittima Deleuze-Châtelet-Lyotard riprese il «potere» senza incontrare resistenza.

Deleuze comunque, fedele a Nietzsche, non fu nel campo del pensiero un uomo facile al risentimento. Ogni suo scritto va letto come un inizio, e non valutandone i secondi fini. Appresi che parlava bene del modo in cui, nel libro *De l'idéologie* (1976), facevo intervenire la distinzione tra «classe» e «massa» nel cuore del processo politico. E ciò quasi nello stesso istante in cui – si era in un periodo di decomposizione delle forze di «sinistra» e la mia fedeltà, mai smentita, a tale orientamento si irritava di fronte a qualsiasi cedimento visibile – io, al contrario, avevo la tendenza a identificare come «fascista» la sua apologia del movimento spontaneo, la teoria degli «spazi di libertà», il suo odio della dialettica, per dirla tutta: la sua filosofia della vita e dell'Uno-Tutto naturale.

«Bolsevicco» contro «fascista»: eccoci l'uno di fronte all'altro!

Ciononostante, poco tempo dopo rimasi colpito dal suo vigoroso intervento pubblico contro i «nouveaux philo-

sophes», che, come capi assai bene, pretendendo di modificare il tradizionale rapporto di distanza e riservatezza dei filosofi rispetto ai media e all'opinione pubblica, e facendosi portavoce di una «critica volgare» del marxismo, recavano in realtà danno al pensiero. Cominciai a convincermi del fatto che quando si apre una nuova epoca e altri avversari balzano sulla scena, le alleanze di pensiero cambiano, o addirittura si rovesciano.

Nel 1982 pubblicai un libro filosofico di transizione, *Théorie du sujet*, in cui tentavo di ricollocare la dialettica in un quadro teorico che fosse compatibile con i dati politici del tempo e con i miei studi su Mallarmé e la matematica. Deleuze mi inviò due parole di apprezzamento che, nella solitudine pubblica in cui mi trovavo allora, contrassegnata da un silenzio sprezzante nei confronti di qualsiasi proposta filosofica tentassi di avanzare (il periodo è quello del riallineamento della sinistra e del mitterrandismo, tutte cose che detesto), mi toccarono molto. Il meno che si possa dire è che nulla lo obbligava a farlo. Tanto più che proprio lui aveva accettato, con grande scandalo del sottoscritto, di pranzare assieme al presidente. Come doveva essersi divertito!

Si noti poi che eccetto alcune rarissime occasioni istituzionali (boicottavo in pratica tutte le liturgie dipartimentali e universitarie, salvo i miei corsi) nel 1982 non avevo ancora mai «incontrato» Deleuze. Né pranzi in città, né visite a domicilio, né rinfreschi, né passeggiate per scambiare due chiacchiere. Occasioni che non si presenteranno nemmeno in seguito, purtroppo.

Come nel biliardo, i «colpi» dell'intersoggettività sono spesso indiretti. Che la filosofia stesse attraversando un cambiamento di stagione mi fu chiaro grazie a un lungo colloquio teorico con Jean-François Lyotard, in macchina, di ritorno da una riunione in casa di Châtelet, già molto malato. Lyotard paragonerà poi questo episodio di riconciliazione a un incontro «sotto la tenda» di due nemici mortali. Poco tempo dopo, Lyotard mi propose di scrivere una nota di lettura su quello che definiva il suo «libro di filosofia». Si trattava del *Dissidio*. Accettai senza riflettere:

l'articolo comparve su «Critique» e l'analisi, il confronto e l'obiezione si sostituirono, in quella sede, al semplice resoconto degli antagonismi politici. Diciamo che alle investigative («Bolscevici!», «Fascista!»,), che esprimevano la vitalità del movimento, fece seguito la precisa determinazione delle incompatibilità intellettuali (filosofia dell'evento di verità versus filosofia postmoderna) che esprimevano sotto la superficie gelata del consenso mitterandiano, la forza latente dei pensieri a venire.

La pubblicazione di *L'essere e l'evento*, nel 1988, segnò - per me - l'inizio di un nuovo periodo. Mi resi conto poco a poco che, sviluppando un'ontologia del molteplice, era Deleuze, e nessun altro, il mio interlocutore privilegiato. Il pensiero del molteplice può del resto operare secondo due paradigmi, da lungo tempo indicati da Deleuze: il paradigma «vitale» (o «animale») delle molteplicità aperte (di filiazione bergsoniana) e il paradigma matematizzato degli insiemi, che si può definire anche «stellare», nel senso di Mallarmé. A partire di qui, non è troppo inesatto sostenere che Deleuze è il pensatore contemporaneo del primo paradigma e che io invece mi sforzo di spingere sino alle estreme conseguenze il secondo. Non è un caso se la nostra controversia epistolare del 1992-1994 riguardò principalmente la nozione di «molteplicità»: lui sosteneva che io confondevo il «molteplice» e il «numero», e io che era inconsistente l'ipotesi, di origine stoica, di una Totalità virtuale, o di ciò che Deleuze chiamava il «caosmo», dato che non esiste un insieme universale, né Tutto, né Uno, degli insiemi.

Che non fosse poi così assurdo paragonarci divenne mano opinione diffusa. Nel 1992, François Wahl organizzò attorno all'accoppiata Badiou/Deleuze la prefazione che gentilmente si offrì di scrivere per la mia raccolta di saggi *Conditions*. Più tardi, Eric Alliez, nel suo «rapporto» sulla filosofia francese contemporanea, assumendo una prospettiva deleuziana, incluse anche i miei sforzi nel movimento di «uscita» dalla fenomenologia, il cui progetto sarebbe stato portato a termine dal suo maestro.

Certo, non si tratta di un'identità, e neppure di una convergenza. Si tratta di una contrapposizione frontale, ma ri-

conducibile, sul piano concettuale, a una convinzione comune riguardo a ciò che si può esigere dalla filosofia oggi e al problema centrale che essa deve affrontare: quello di un pensiero immanente del molteplice.

Quando, nel 1989, si pose il problema di scrivere un testo su *La piega* (1988) per l'«Annuaire philosophique», rivista che rappresentò un fugace tentativo di modificare lo stato della critica filosofica, avanzai la mia candidatura con autentica soddisfazione.

Quel libro mi aveva sedotto e impressionato. Credo di avergli reso pienamente giustizia, senza cedere su nulla. Certuni, che hanno la memoria lunga, sostengono allora che avendo ingiuriato Deleuze in politica quindici anni prima, non avevo adesso «il diritto» di celebrarlo come facevo, a meno di non svolgere nel frattempo autocritica. Non sono affatto dello stesso avviso. Gli orientamenti politici, gli eventi politici, sono una cosa; l'eternità filosofica, per quanto la politica concorra alla sua costruzione, è tutt'altra. E neppure Deleuze era dello stesso avviso: dopo aver letto il testo che avevo scritto, mi inviò infatti una lettera attenta, estremamente amichevole, quasi tenera. Concluse che la sola cosa che gli restava da fare in quella situazione era di prendere a sua volta posizione su quanto avevo espresso. Riuscì così a convincermi che costituivamo insieme, senza averlo mai deciso, una sorta di tandem paradossale.

Nel 1991 si aprì un periodo di discussione teorica veramente intenso, in parte dovuto alla mia iniziativa, in parte frutto, per quel che mi riguarda, dell'improvvisa coincidenza di tre fattori:

- La constatazione che da lungo tempo Gilles Deleuze lavorava con Félix Guattari in una prospettiva convergente, direi quasi di identità: non sarebbe stato disposto, allora, a una «collaborazione» questa volta divergente, o contrastante? Dopotutto, la sua teoria delle serie privilegia in modo sistematico la divergenza, e considera la convergenza solo come un caso «chiuso» di attualizzazione.

- La convinzione che «insieme» potevamo far valere almeno la nostra totale e positiva serenità, la nostra operativa indifferenza nei confronti di un tema particolarmente inflazionato, quello della «fine della filosofia».



– L'idea di far rivivere le grandi controversie classiche, che non sono né sterili discussioni specialistiche, né piccoli «dibattiti», ma contrapposizioni forti, volte a far emergere il *punto sensibile* che costituisce lo spartiacque tra creazioni concettuali differenti.

Proposi dunque a Deleuze di dare inizio a una corrispondenza, giusto quanto bastava per stabilire nella sua esatta chiarezza confusa (o distinzione oscura) la nostra divergenza mobile. Mi rispose che l'idea gli piaceva.

All'epoca stava concludendo una collaborazione convergente e decisiva con Félix Guattari, quel *Che cos'è la filosofia?* (1991) che avrebbe conosciuto un immenso e legittimo successo. In questo libro c'era l'annotazione che Deleuze, dopo il mio articolo su *La piega*, mi aveva annunciato. In risposta, e per preparare il terreno, consacrai quattro dei miei seminari al Collège international de philosophie al best seller di Deleuze e Guattari, senza sminuirli (entrai davvero nei dettagli) e senza nemmeno avere troppi riguardi.

In quel momento mi sembrò che Deleuze esitasse a intraprendere davvero uno scambio epistolare. Questo lungo periodo di esitazioni fu adombrato, lo capisco bene, da tristi accadimenti: la morte di Guattari, che fu per lui come una mutilazione; la sua stessa salute, sempre più precaria, che rese l'esercizio della scrittura una sorta di *exploit* cui poteva dedicare non più di qualche ora al giorno. Bisogna aver ricevuto, come è capitato a me, almeno una di quelle lunghe lettere sfregiate e oblique, tremanti e accanite al tempo stesso, per capire come la scrittura – e il pensiero – possa anche essere una fugace e dolorosa vittoria. Inoltre, per quanto si fosse liberato dalle stimmate del passato e, nella dottrina così come nella vita, si fosse dedicato all'affermazione e alla novità creatrici, è pur vero che Deleuze aveva tutte le ragioni del mondo per non voler mescolare il suo immenso prestigio filosofico con l'elaborazione, magari contrastante, della mia prospettiva. Perché rendersi utile a me, che l'avevo vilipeso in modo così violento, e da cui, anche una volta ritornati, come nel nostro caso, alle rive pacifiche e addirittura fraterne della controversia, tutto lo separava?

Finì per scrivermi, confermando i miei timori, che no,

decisamente non aveva il tempo di avviare una corrispondenza, tenuto conto anche della sua salute precaria. Si sarebbe accontentato di una lettera dettagliata, contenente una valutazione e delle domande. Ricevetti questa bella lettera e risposi, tentando di non mostrarmi inferiore. Risposi alla mia risposta, e via di seguito: l'impossibilità si dispiegò nella realtà di ciò che era stato dichiarato impossibile. Decine e decine di pagine si accumularono.

Decidemmo, verso la fine del 1994, che avremmo terminato il lavoro, che non saremmo più andati avanti. Entrambi avevamo raggiunto la meta. Poco dopo Deleuze mi scrisse che, dopo essersi riletto, si era trovato troppo «astratto», non all'altezza delle circostanze. Mi annunciò, in modo piuttosto perentorio, di aver strappato tutte le copie delle lettere che mi aveva spedito. E precisò che si sarebbe opposto a ogni circolazione, per non dire pubblicazione, di quei testi, se a qualcuno fosse saltata in mente un'idea simile.

Sul momento, vedendo in questo apprezzamento finale una sorta di sconfessione del nostro scambio, fui un poco amareggiato, e siccome non ci eravamo ancora mai incontrati, nello scarto creato dalla vita e dai tragitti dell'esistenza, sospettai qualche influenza esterna, qualche calcolo oscuro, come fanno i gelosi nel romanzo di Proust, rosi dall'enigma che la distanza crea.

All'improvviso, la morte. Essa trasformò queste lettere in un tesoro privato, in un *tombeau*, in un ultimo dono.

Quando Benoît Chantre, per conto delle Edizioni Hatte, mi ha domandato di comporre un saggio sul pensiero di Deleuze, mi son detto che sarebbe stato come scrivere un'ultima, lunga lettera postuma. Non si è trattato di «riassumere» – di descrivere – ciò che egli ha pensato. Ma semmai di realizzare l'irrealizzabile: un'amicizia conflittuale che, nel concreto, non è mai esistita.

Capitolo secondo Quale Deleuze?

Di Deleuze circola un'immagine al tempo stesso radicale e temperata, solitaria e conviviale, vitalista e democratica. Si pensa comunemente che la sua dottrina incoraggi la molteplicità eterogenea dei desideri e conduca al loro appagamento senza intralci, che sia volta al rispetto e all'affermazione delle differenze, e che rappresenti perciò una critica concettuale dei totalitarismi, come indica effettivamente il fatto che Deleuze, che su questo non si può nemmeno paragonare a Foucault, si sia sempre tenuto lontano dagli schieramenti staliniani o maoisti. Si pensa che egli abbia rivendicato i diritti del corpo a scapito dei formalismi terrorizzanti, che non abbia mai ceduto alla tentazione del sistema, promuovendo sempre l'Aperto e il movimento, la sperimentazione senza norme prestabilite. Che con il suo metodo di pensiero, che conosce solo casi e singolarità, abbia retto l'impatto con le schiaccianti astrazioni della dialettica. Si pensa addirittura che abbia partecipato alla «decostruzione» moderna (postmoderna?), dal momento che istruisce una critica decisiva della rappresentazione, sostituisce la logica del senso alla ricerca della verità, combatte le idealità trascendenti in nome dell'immanenza creatrice della vita, insomma: apporta un suo contributo alla rovina della metafisica, al «rovesciamento del platonismo», promuovendo, contro il *nomos* sedentario delle Essenze, il *nomos* nomade delle attualizzazioni precarie, delle serie divergenti, delle creazioni imprevedibili. Si scorge la conferma di questa modernità postmetafisica nei riflessi cangianti dei suoi riferimenti a pittori (Bacon) e scrittori (Proust, Melville, Lewis Carroll, Beckett...), alle derive del deside-

rio (Sacher-Masoch), a filosofi inaspettrati (Whitehead, Tarde, Duns Scoto...), alle matematiche tradotte in metafore (Riemann), a innumerevoli cineasti e a una quantità di altri autori pressoché sconosciuti (non da lui però), di articoli e di opuscoli su questioni oscure e da lui riformulate, di carattere volta per volta sociologico o biologico, estetico o didattico, linguistico o storico, il tutto precipitato perentoriamente in una trama affermativa e sinuosa, apparentemente assai lontana dalle precauzioni e dai canoni dell'Università filosofica.

Si crede insomma che Deleuze, incuriosito da tutto ciò che ha prodotto il suo tempo, avendo finalizzato il suo pensiero alla cattura della superficie scintillante degli eventi, avendo piegato la sua magica scrittura all'infrazione di disperate zone di senso, sia l'inventore, come lo fu a suo avviso Leibniz in età classica, di un Barocco contemporaneo, in cui il nostro desiderio del molteplice, dell'ibridazione, della coesistenza di universi senza una regola comune, in altri termini il nostro democrazia planetario, ha modo di riflettersi e dispiegarsi. Deleuze come gioioso pensatore della *confusione* del mondo.

Un concetto rinnovato dell'Uno.

Confusione del mondo, per il pensiero, vuol dire innanzi tutto che né l'Uno né il Molteplice possono renderne conto. Né il mondo si situa in un movimento cui possiamo attribuire un senso (per esempio un senso della Storia), né esso è soggetto a una classificazione stabile, a una scomposizione praticabile delle sue diverse parti significative (come lo era nella concezione di coloro che distinguevano ancora nettamente il proletariato e la borghesia, o individuavano un senso nei giochi tra il campo imperialista, il campo socialista e il campo dei non-allineati). E in prima battuta sembra proprio che Deleuze sia colui che annuncia che dobbiamo rinunciare alla partizione dell'Essere secondo l'Uno e il Molteplice, che il gesto metodico che inaugura il pensiero moderno sia quello di situarsi al di fuori di questa contrapposizione. Se per lui la ripetizione è un con-

certo ontologico di prima grandezza, è precisamente perché non si lascia pensare né come permanenza dell'Uno né come molteplicità di termini identificabili, perché è *al di là* di questa contrapposizione: «La ripetizione non è né la permanenza dell'Uno né la somiglianza del multiplo»¹. Più in generale, «non c'è né l'uno né il molteplice»².

Ma, come sempre in Deleuze, l'al di là di una contrapposizione statica (quantitativa) finisce per trasformarsi nell'assunzione *qualitativa* di uno dei suoi termini. E contrariamente all'immagine corrente (Deleuze come liberazione del molteplice anarchico dei desideri e delle erranze) così come contrariamente ad alcune indicazioni apparenti della sua opera, che giocano sulla contrapposizione molteplice-molteplicità («ci sono soltanto delle molteplicità rare»³), è all'avvento dell'Uno, ribattezzato da Deleuze l'Uno-Tutto, che il pensiero si consacra, quando risponde alla sua più alta vocazione. Ascoltiamo questa dichiarazione, il suo vibrante entusiasmo ancor più del suo contenuto esplicito: «Una sola e stessa voce (*voix*) per tutto il multiplo dalle infinite vie (*voix*), un solo e stesso Oceano per tutte le goccie, un solo clamore dell'Essere per tutti gli essenti»⁴. E a coloro che si rallegrano che per Deleuze tutto sia evento, sorpresa, creazione, rammentiamo inoltre come la molteplicità di «ciò-che-accade» sia solo una superficie ingannevole, dato che per il pensiero autentico «l'Essere è l'unico evento in cui tutti gli eventi comunicano»⁵. L'Essere è il Senso, «posizione nel vuoto di tutti gli eventi in uno, espressione nel non senso di tutti i sensi in uno»⁶.

Il problema fondamentale per Deleuze non è certo quello di liberare il molteplice, ma quello di piegarne il pensiero a un concetto rinnovato dell'Uno. Che cosa dev'essere l'U-

¹ GILLES DELEUZE, *Différence et Répétition*, PUF, Paris 1969 [trad. it. *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997, p. 163].

² *Id.*, *Foucault*, Editions de Minuit, Paris 1986 [trad. it. *Foucault*, Cronopio, Napoli 2002, p. 24].

³ *Ibid.*

⁴ DELEUZE, *Differenza e ripetizione* cit., p. 388.

⁵ *Id.*, *Logique du sens*, Editions de Minuit, Paris 1969 [trad. it. *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 160].

⁶ *Ibid.*

no affinché il molteplice possa esservi pensato *integralmente* come produzione di simulacri? Oppure: in che modo determinare il Tutto affinché l'esistenza di ogni porzione del Tutto, lungi dal trovarsi in una condizione di indipendenza o di insorgenza improvvisa, non sia che il profilo espressivo della «potente Vita non-organica che rinserta il mondo»?

Diremo dunque innanzitutto: occorre identificare con cura, nell'opera di Deleuze, una metafisica dell'Uno. Ce ne detta lui stesso i requisiti: «un solo evento per tutti; un solo e medesimo *aliquid* per ciò che accade e ciò che si dice; un solo e medesimo essere per l'impossibile, il possibile e il reale»⁷. Pervenire a «un solo»: è questo che sta davvero alla base della supposta democrazia del desiderio.

L'«automa purificato».

Si sbagliano altrettanto coloro che credono di riconoscere nelle parole di Deleuze un incoraggiamento all'autonomia, all'ideale anarchizzante dell'individuo sovrano, che popola la Terra con le produzioni del proprio desiderio. Non prendono abbastanza alla lettera l'idea puramente *machinistica* che Deleuze si fa del desiderio (le celebri «macchine desideranti») e più ancora della volontà, o della scelta. Questa idea impedisce infatti di pensare che possiamo essere noi, in alcun momento, la fonte di ciò che pensiamo o facciamo. Tutto proviene sempre da più lontano, anzi: tutto è sempre già-qui, nelle risorse infinite, innumerevoli dell'Uno.

Prendiamo ad esempio la teoria della scelta. Il primo tempo consiste nello stabilire che una scelta autentica (una scelta che riguarda, dice Deleuze, delle «determinazioni esistenziali»⁸) non verte sui termini espliciti della scelta, ma sul «modo di esistenza di colui che sceglie»⁹. Di qui si pas-

⁷ DELEUZE, *Cinéma 2. L'Image-temps*, Editions de Minuit, Paris [trad. it. *Cinema 2. L'immagine-tempo*, Ubaldini, Milano 1986, p. 96].

⁸ *Id.*, *Logica del senso* cit., p. 160.

⁹ *Id.*, *Cinema 2. L'immagine-tempo* cit., p. 197.

¹⁰ *Ibid.*

sa agevolmente al tema ben noto di Kierkegaard: una scelta autentica non è mai la scelta di questo o quello, ma è la scelta di scegliere, la scelta tra la scelta e la non-scelta. Separata in tal modo da qualsiasi contesto specifico, la scelta si presenta come un «rapporto assoluto con il fuori»¹¹. Ma che significato assume l'assolutezza di un simile rapporto? Il seguente: che è in noi la potenza della vita inorganica che opera, che noi siamo *attraversati* da una attualizzazione dell'Uno-Tutto. Ne consegue che la scelta è tanto più «pura» quanto più è automatica, che siamo in realtà noi a essere scelti e che non siamo affatto, come presume la filosofia della rappresentazione, il centro o la fonte di una decisione: «Sceglie bene, sceglie effettivamente soltanto colui che è scelto»¹². Questa figura dell'automa, che si può facilmente commettere a quella del «macchinario» produttivo di senso, rappresenta l'autentico ideale soggettivo, appunto perché comporta la deposizione di ogni pretesa soggettiva. Il fuori come istanza della forza attiva, impadronendosi di un corpo, selezionando un individuo, gli prescrive la scelta di scegliere: «Proprio dell'automa così purificato si impossessa il pensiero del fuori, come l'impensabile nel pensiero»¹³. Questo «automa purificato» è certamente assai più vicino alla norma deleuziana di quanto lo fossero i barbuti sessantini che inalberavano le bandierole del loro pingue desiderio. Poiché si tratta, come appena visto, di condizioni del pensiero. E tali condizioni sono il frutto di una purificazione, di una sobrietà, di un'esposizione concentrata e lucida alla sovranità immanente dell'Uno. Si tratta, in virtù di una tensione di rinuncia all'evidenza dei nostri bisogni e delle posizioni che occupiamo, di venire a occupare il posto vuoto in cui le potenze impersonali ci colgono e ci costringono a fare esistere il pensiero attraverso di noi: «Fare circolare la casella vuota e far parlare le singolarità pre-individuali e non personali [...] è il compito che oggi si pone»¹⁴. Pensare non è il flusso spontaneo di una capacità persona-

¹¹ *Ibid.*, p. 198.

¹² *Ibid.*, p. 199.

¹³ *Ibid.*, pp. 199-200.

¹⁴ DELEUZE, *Logica del senso* cit., p. 71.

le. È il potere, duramente conquistato *contro di sé*, di essere catturati nel gioco del mondo.

Il risultato di ciò è che, contraddicendo ogni norma egallitaria o conviviale, la concezione deleuziana del pensiero è profondamente aristocratica. Il pensiero esiste solo in uno spazio gerarchizzato. Infatti, affinché un individuo raggiunga il punto in cui è colto dalla sua determinazione pre-individuale, e dunque dalla potenza dell'Uno-Tutto, di cui all'inizio non è che una povera configurazione locale, occorre che oltrepassi il suo limite, tollerando che la propria attualità sia catturata e disfatta dalla virtualità infinita che ne incarna l'essere autentico. E gli individui ne sono capaci in modo ineguale. Certo, l'Essere stesso è neutro, uguale, invariabile, nel senso in cui Nietzsche dichiara che il valore della vita non può essere valutato. Ma «le cose si pongono in modo ineguale entro l'essere uguale»¹⁵. Si tratta sempre di sapere «se un essere [...] oltrepassa i suoi limiti, giungendo sino al fondo delle proprie possibilità, qualunque ne sia il grado»¹⁶. Ed è fondamentale, di conseguenza, pensare secondo «una gerarchia che prende in considerazione le cose e gli esseri dal punto di vista della potenza»¹⁷.

Per quanto paradossale possa suonare l'attributo, applicato poi a qualcuno che si rifà in primo luogo a Nietzsche (ma anche in Nietzsche vi è una profonda *santità*), bisogna riconoscere che la condizione del pensiero è, per Deleuze, una condizione ascetica. Il che chiarisce sino in fondo il suo apparentamento con gli stoici, oltre al fatto che anch'essi concepivano apertamente l'Essere come totalità. L'uso del termine «anarchia», per designare il nomadismo delle singolarità, non deve creare illusioni. Deleuze infatti precisa: «anarchia coronata», ed è di cruciale importanza pensare anche, pensare anzitutto, la corona. Questa va a coloro che hanno rinunciato asceticamente ai «visutti» e agli «stati di cose» che costituivano la loro attualità, sentimentale, intellettuale o sociale, e che hanno avuto la potenza di eccedere il proprio limite, di andare «là dove l'*ibubris* li porta»¹⁸.

¹⁵ *Id.*, *Differenza e ripetizione* cit., p. 55.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

Per questo la filosofia della vita di Deleuze è sostanzialmente una filosofia della morte, così come lo stoicismo (ma niente affatto lo spinozismo, a dispetto del culto che Deleuze gli vota). Poiché l'evento del pensiero è il potere ascetico di lasciarmi scegliere (è la forma deleuziana del destino) e di essere portati, in quanto automi purificati, là dove l'*hubris* lo esige. Se dunque il pensiero esiste come frattura della mia attualità, dissipazione del mio limite; ma se al tempo stesso questa attualità e questo limite sono fatti della stessa stoffa di ciò che li frattura e li oltrepassa (dato che in ultima analisi esiste solo l'Uno-Tutto); se, dunque, la potente vita inorganica è il fondo tanto di ciò che mi disloca nel mio limite quanto di ciò che mi spinge a oltrepassarlo, nella misura in cui ne ho acquistato il potere; allora l'evento del pensiero è metatrazionato dalla morte, come momento immanente della vita. La morte è infatti, per eccellenza, ciò che si trova nel rapporto più intimo con l'individuo che investe e, *al tempo stesso*, ciò che è del tutto impersonale ed esteriore rispetto a lui. In tal senso, essa è il pensiero, poiché pensare significa appunto situarsi asceticamente nel punto in cui l'individuo è catturato dall'esteriorità impersonale, che incarna anche il suo essere autentico.

Questa identità del pensiero e della morte trova espressione in un vero e proprio cantico alla morte, in cui la figura di Deleuze si ritaglia con naturalezza su quella di Blanchot. Egli esalta infatti «il punto [...] in cui l'impersonalità del morire non segna più soltanto il momento in cui io mi perdo fuori di me, ma il momento in cui la morte si perde in se stessa, e la figura che la vita più singolare assume per sostituirsi a me»¹⁹.

Le produzioni «monotone».

Non ci si può aspettare quindi che una filosofia simile, in cui l'Uno è sovrano, in cui vige la gerarchia ascetica della potenza, e in cui la morte simbolizza il pensiero, si concentri solo, come spesso si crede, sull'inesauribile varietà del concreto.

¹⁹ DELEUZE, *Logica del senso* cit., p. 137.

Certo, il metodo di Deleuze esige che si parta da un caso. Il che spiega perché non vi sia per lui alcuna differenza rilevante tra un trattato in apparenza «dogmatico» (*Differenza e ripetizione*), un testo che ha più a che fare con la storia della filosofia classica (*Spinoza e il problema dell'espressione*), un dialogo con un grande contemporaneo (*Foucault*), una summa su un'arte particolare (*L'immagine-movimento* e *L'immagine-tempo*) e una meditazione su uno scrittore (*Prost e i segni*). Si tratta sempre di partire da *caso del concetto*. Se il caso non è primo, significa che pretendete di passare dal concetto alla varietà che esso sussuma. E così facendo ristabilite la trascendenza platonica dell'Idea, tradendo il programma nietzscheano che Deleuze rammenta di continuo: il dovere filosofico contemporaneo è il «rovesciamento del platonismo». L'immanenza esige che vi collochiare là dove il pensiero ha già avuto inizio, nella massima vicinanza a un caso singolare, al suo movimento. Si pensa sempre «alle vostre spalle», e voi siete spiriti e costretti. Questa è la virtù del caso.

Il che spiega anche qualcosa che spesso ha stupito i lettori di Deleuze: l'uso costante dello stile indiretto libero – in altri termini, la riconosciuta indecidibilità del «chi parla?». Se leggo ad esempio: «forza tra le forze, l'uomo non piega le forze senza che il fuori stesso si pieghi, scavando così un Sé nell'uomo»²⁰, si tratta davvero di un enunciato di Foucault? O è già un'interpretazione? O più semplicemente una tesi di Deleuze, dal momento che vi riconosciamo la sua lettura di Nietzsche (il gioco delle forze attive e di quelle passive *compone* tipologicamente l'uomo) e vi spunta inoltre uno dei concetti cardine della sua opera tardiva, quello di «piega»? Occorrerebbe semmai dire: questa frase è prodotta dalla spinta, su Deleuze, di ciò che, attraverso Foucault, rivela un'altra spinta, un'altra costruzione. In tal senso, nella dissipazione delle loro rispettive identità, e dato che pensare equivale sempre a «far parlare» singolarità impersonali, si potrebbe sostenere indifferentemente che l'enunciato in questione *diviene* un enunciato di Foucault o *sarà stato* un enunciato di Deleuze.

²⁰ *Id.*, *Foucault* cit., p. 115.

Ma l'errore prende piede quando si immagina che la spinta del caso riduca il pensiero di Deleuze a un'immensa descrizione, a una collezione della varietà del nostro tempo. Poiché si suppone allora che la sua operazione consista nel pensare il caso. No! Il caso non è mai un oggetto per il pensiero, ma è ciò che forza il pensiero e lo rende imperfonale, nella vocazione all'automatismo che gli è propria, nell'esercizio della propria potenza «fino in fondo». E dunque perfettamente logico che, partendo da casi innumerevoli e in apparenza disparati, esponendosi alla spinta che esercitano Spinoza e Scher-Masoch, Carné e Béne e Whithead, Melville e Jean-Luc Godard, Bacon e Nietzsche, Deleuze metta capo a produzioni concettuali che non esitino a definire *monotone*, a una forma assai particolare di insistenza, di ripresa pressoché infinita di una ristretta batteria di concetti, e anche alla variazione virtuosa dei termini, mentre ciò che viene pensato attraverso tutte queste variazioni resta sostanzialmente identico.

Il diritto all'eterogeneità è dunque al tempo stesso imperativo e limitato. Il pensiero non può avviarsi se non dietro impulso violento di un caso-di-pensiero. E escluso che si possa partire da un principio. E ogni inizio, frutto di un impulso singolare, presenta anche un caso singolare. Ma ciò che prende avvio in tal modo è votato alla ripetizione, in cui si dispiega il differenziale invariabile di una risorsa di potenza.

Prendiamo ad esempio il cinema. Da un lato, Deleuze moltiplica le analisi di singole opere, con la confusa erudizione di uno spettatore libero. Ma dall'altro, il risultato finale non fa che pescare nel bacino di raccolta di concetti che ha, da sempre, fissato e collegato: il movimento e il tempo, nella loro accezione bergsoniana. Il cinema, nella proliferazione di film, autori e tendenze, è un dispositivo cogente e dinamico, in cui Deleuze va a occupare il posto vacante di chi dovrà una volta di più, esposto alla potenza decisiva del caso, passare in rassegna tutto ciò che può, rimodellare ciò che ha già prodotto, riprendere la differenza e differenziandola ancor più dalle altre differenze. Per questo i cinefili hanno sempre trovato ostica la lettura dei due enormi volumi sul cinema. La plasticità locale delle descri-

zioni dei film sembra volta a esclusivo beneficio della filosofia, e niente affatto a beneficio del semplice giudizio critico, con il quale il cinefilo alimenta il prestigio della sua opinione.

Esorsi infatti ai casi-di-pensiero del cinema, scendendo anche nei dettagli, non significa, per Deleuze, produrre un pensiero *del* cinema. Alla fine di *L'immagine-tempo* vien detto con grande chiarezza: tutta l'impresa consiste in una ripresa creativa di concetti, e non in una comprensione dell'arte del cinema come tale. «La teoria del cinema non si fonda sul cinema, ma sui concetti del cinema»²¹. Il cinema in sé è una «nuova pratica delle immagini e dei segni»²², ma l'obiettivo del pensiero non è quello di attenersi a una fenomenologia concreta dei segni e delle immagini. Del cinema «la filosofia deve fare la teoria in quanto pratica concettuale», essendo scontato che «i concetti del cinema non sono dati nel cinema»²³. Insomma, dietro la spinta del caso-cinema, è ancora e sempre la filosofia (di Deleuze) a riprendere avvio, situando il cinema *là dove esso di per sé non si trova*.

Occorre dunque considerare la filosofia di Deleuze «concreta» solo nella misura in cui, ai suoi occhi, il concetto è concreto. Il che non vuol dire affatto che il concetto vada riferito al concreto, ma che, alla stregua di tutto ciò che è, esso è traccia dei dispiegamenti personali di una potenza locale, chiamata a manifestarsi come pensiero dai casi attraverso i quali l'unica voce dell'Essere si fa udire, nelle sue molteplici inflessioni.

Quando Deleuze afferma che la filosofia è una pratica e che essa «non è più astratta del suo oggetto»²⁴, bisogna interpretare così: la pratica dei concetti è concreta né più né meno di qualsiasi altra. Ma non se ne può dedurre che la molteplicità concreta dei casi sia ciò che ratifica e corrobora il carattere concreto di una filosofia. In definitiva, il riflesso multiplo e cangiante dei casi presentati nei testi di

²¹ *Ibid.*, Cinema 2. *L'immagine-tempo* cit., p. 308.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

Deleuze possiede solo un valore occasionale. Ciò che conta è la potenza impersonale dei concetti stessi, i quali, nel loro contenuto, non hanno mai a che fare con un concreto «dato», ma *con altri concetti*: «Una teoria del cinema non è "sul" cinema, ma sui concetti che il cinema suscita»²⁵. Tutto l'interesse dei casi risiede in questo atto di suscitazione, ma *cio* che è suscitato non possiede alcuna rassomiglianza con la potenza suscitante. I concetti, alla resa dei conti, non essendo mai concetti-di, si ricollegano al caso concreto iniziale solo in virtù del loro movimento, e mai per quel che danno da pensare. Per questa ragione, quanto si apprende nei volumi sul cinema concerne la teoria deleuziana del movimento e del tempo, e man mano il cinema scivola in una zona di neutralità e oblio.

Bisogna perciò ammettere che la filosofia di Deleuze è particolarmente sistematica, dato che dispone tutti gli impulsi su una linea di potenza che non può variare, appunto perché si fa pienamente carico del suo statuto di singolarità. Per questo essa è anche, a mio avviso, una filosofia astratta, per poco che si precisi l'aggettivo. Per «astrazione» non si intende che essa si muova nell'elemento che ripudia con tutte le sue forze, l'elemento della generalità che sussume i casi concreti. Si intende solo dire che la sua dimensione propria è la consistenza quasi organica delle connessioni concettuali, rimessa di continuo in movimento dal maggior numero di casi possibile. E non si deve scordare che quel che si sottopone a questa prova del molteplice occasionale si sperimenta di continuo come identico a sé. Poiché il ritrovamento di un concetto a partire da innumerevoli casi determinati, la sua debole resistenza alla variazione di ciò che convoca il suo ritorno, costituiscono l'unico protocollo possibile di convalida del concetto stesso.

Questi sono dunque i principi generali cui obbedisce l'essenza della filosofia di Deleuze e che sono, io credo, al tempo stesso fedeli al suo spirito e piuttosto distanti dalla *doxa* che si è formata attorno a essa:

1. Questa filosofia ruota attorno a una metafisica dell'Uno.

²⁵ *Ibid.*

2. Propone un'etica del pensiero che esige lo spossamento e l'ascesi.

3. È una filosofia sistematica e astratta.

A mio parere, i punti 2 e 3 sono più che altro delle virtù. Il primo punto è più complesso e apre la strada a una *disputatio*, quale quella avviata nel corso della corrispondenza di cui ho parlato. Una disputa, e non un dibattito. Poiché, in linea con il suo orientamento aristocratico e sistematico, Deleuze provava solo del disprezzo per i dibattiti. Lo ha scritto – il che ha creato malumore in quelle anime sensibili per le quali solo il dibattito conferma che la filosofia è omogenea alla democrazia parlamentare.

Né Deleuze né io credevamo in questa omogeneità. Per cui non si tratterà di dibattere, ma di sperimentare con pazienza i principi che ho appena individuato. Perché, per quanto mi riguarda, dal momento che tento di rivitalizzare il platonismo invece di rovesciarlo, io resto convinto dell'esistenza dei principi.

Si può dire che la filosofia del nostro tempo è contrassegnata da un ritorno alla questione dell'Essere. Per questo Heidegger è la figura dominante. Egli ha formulato la diagnosi e ha affrontato senza indugi il tema che, dopo un secolo di Critica e l'interludio fenomenologico, riconduce il pensiero al suo interrogativo primordiale: cosa ne è dell'essere dell'essente? Alla resa dei conti, il secolo sarà stato un secolo ontologico. Questo indirizzo ha avuto un rilievo ben maggiore di quello che dobbiamo attribuire alla «svolta linguistica». La svolta consiste infatti nel fare del linguaggio, delle sue strutture e delle sue risorse, il fattore trascendentale di ogni indagine della conoscenza, e nel rendere così la filosofia una grammatica generalizzata o una logica indebolita. Ma nell'unico grande pensatore della svolta, vale a dire Wittgenstein, si può osservare come la più forte tensione concettuale sia raggiunta solo quando, nel *Tractatus*, viene assicurato uno zoccolo ontologico affatto singolare (teoria degli oggetti eterni). E si può constatare inoltre come, al di là delle strutture logiche in cui restano confinate le proposizioni cognitive, l'ultima parola venga affidata a un'intuizione silenziosa, sovracognitiva o mistica, che sola mi espone all'interrogativo più pressante: cosa devo fare? Così, se è vero che i limiti del mondo corrispondono esattamente ai limiti del linguaggio, ciò che decide però le sorti del pensiero, infrangendo i limiti del mondo, infrange pure i limiti del linguaggio. E se è sempre necessario analizzare il linguaggio per provare (è il residuo critico) la validità (il senso) delle proposizioni scientifiche (proposizioni che vertono sulla rappresentazione di questa o quella parte del mondo), è

tuttavia al di là di queste analisi che il pensiero dà prova del suo sommo potere, che consiste nell'interrogarsi sul *valore* del mondo stesso. In Wittgenstein, il linguaggio è minato dall'interrogazione sull'Essere, se non per quanto riguarda i suoi usi, almeno per quanto concerne la sua *destinazione*.

In tal senso, Deleuze appartiene pienamente al suo secolo. Non si può ricondurre il suo pensiero né alla corrente analitica, di cui aborre le riduzioni grammaticali e logiche, né alla corrente fenomenologica, di cui critica aspramente il tentativo di ridurre le attualizzazioni viventi a mere correlazioni intenzionali della coscienza.

La questione posta da Deleuze è la questione dell'Essere. Da un capo all'altro della sua opera, si tratta di pensare il pensiero (il suo atto, il suo movimento) sullo sfondo di una pre-comprensione ontologica dell'Essere come Uno, dietro impulso di casi innumerevoli e occasionali.

Non si insisterà mai abbastanza su questo punto, che un'interpretazione critica o fenomenologica della sua opera continua invece a occultare: Deleuze identifica completamente la filosofia con l'ontologia. Tutto vien meno se si trascurano dichiarazioni esplicite come: «La filosofia si confonde con l'ontologia»¹, oppure: «da Parmenide a Heidegger è sempre la stessa voce a riproporsi [...]». Una sola voce suscita il clamore dell'essere»². L'elemento storico unificante della filosofia è l'Essere stesso, come voce del pensiero, come clamore del dicibile. Da questo punto di vista, la filosofia di Deleuze non è per nulla una filosofia critica: Non soltanto il pensiero dell'Essere è possibile, ma c'è pensiero soltanto finché l'Essere può pronunciarsi e al tempo stesso declinarsi in esso. Certo, il pensiero è differenza e identificazione delle differenze, esso consiste sempre nel «concepire parecchi sensi formalmente distinti»³. L'impulso pensante si dà come potenza vitale della pluralità (dei sensi, o dei casi). Ma, aggiunge subito Deleuze, l'importante per il pensiero non è la distinzione formale del molteplice,

¹ DELEUZE, *Logica del senso* cit., p. 159.

² *Id.*, *Differenza e ripetizione* cit., p. 52.

³ *Ibid.*, p. 53.

l'importante è che tutti i sensi, tutti i casi «si relazionino all'essere come a un solo designato, ontologicamente uno»⁴. In tal senso, *ogni* proposizione filosofica può essere definita, per Deleuze, una «proposizione ontologica»⁵, che riafferma una convinzione di massima sul radicamento del pensiero e del dire nell'essere. Parmenide sosteneva che l'Esere e il pensiero sono una sola e stessa cosa. La variante deleuziana di questa massima è: «La stessa cosa accade e si dice»⁶. Oppure: «L'essere univoco insiste nel linguaggio e sopravviene alle cose; misura il rapporto interno del linguaggio con il rapporto esterno dell'essere»⁷. Com'è greca questa fiducia nell'Essere come misura dei rapporti, sia interni sia esterni! E come appare indifferente alla «svolta linguistica» questa co-insorgenza ontologica, obbediente alla regola dell'Uno, di ciò-che-accade e delle frasi!

Dove far passare allora la differenza con Heidegger – oltre, beninteso, la palese differenza tra lo stile professorale, patetico e profetico del Tedesco e la vivace sinuosità, la scintillazione discontinua del Francese? E una questione assai complessa, e io tendo a credere dal canto mio che Deleuze, su molti punti cruciali (la differenza, l'aperto, il tempo...), sia assai meno lontano da Heidegger di quanto si ritenga normalmente e di quanto probabilmente ritenesse egli stesso. Per limitarsi alle distinzioni esplicite, potremmo dire: per Deleuze, Heidegger è ancora troppo fenomenologo. Ma che cosa significa?

Il limite di Heidegger.

La fenomenologia intesa in senso «ordinario» prende spunto dal fatto che la coscienza «intenziona la cosa e significa se stessa nel mondo»⁸. E questo che la fenomenologia chiama intenzionalità. L'idea che una simile intenzione significativa possa essere ciò a partire da cui il

pensiero è pensato (unico obiettivo della filosofia) è un'idea che ripugna a Deleuze, per due ragioni convergenti.

In primo luogo, la coscienza non può rappresentare l'oggetto immediato di un'indagine del pensiero. Sappiamo infatti che si comincia a pensare solo per effetto di una spinta, di una forza, esponendosi asceticamente all'imperativo personale del fuori. La fonte del pensiero non può essere quindi rintracciata nella coscienza. In realtà, per cominciare a pensare, bisogna voltare le spalle alla coscienza, bisogna, potremmo dire, «rendersi incoscienti». Come Deleuze proclama, traendo spunto da Marx, «i problemi sfuggono per natura alla coscienza, ed è proprio della coscienza di essere una falsa coscienza»⁹.

In secondo luogo, ed è l'aspetto più importante, l'intenzionalità presenta il pensiero come una sorta di rapporto interiorizzato tra la coscienza e il suo oggetto, l'ideazione e l'ideato, il polo noetico e quello noematico, o, nella versione di Sartre, il per-sé e l'in-sé. Ora, appunto perché il pensiero è il dispiegamento dell'Essere-uno, il suo carattere specifico non può essere il rapporto interiorizzato, la rappresentazione, la coscienza-di. Il pensiero presuppone che le modalità multiple dell'Essere siano esterne le une alle altre e che nessuna di esse possa arrogarsi il diritto (come pretende la coscienza) di interiorizzare le altre. Qui è in gioco l'uguaglianza dell'Essere, uguaglianza che implica, senza alcun paradosso, che nulla possa avere mai il minimo rapporto *interno* con nient'altro. Si può anche sostenere che il rispetto assoluto dell'Essere come Uno esige, in definitiva, che tutte le sue attualizzazioni immanenti siano in posizione di non-rapporto le une con l'altre. Deleuze, sotto le menzite spoglie di Foucault (o dietro impulso del caso-Foucault), suggerisce così che il vedere e il parlare, le cose e le parole costituiscono registri dell'essere (del pensiero) completamente disgiunti: «Non si vede ciò di cui si parla e non si parla di ciò che si vede»¹⁰, cosicché «il sapere è irriducibilmente doppio, parlare e vedere, linguaggio e luce, e questa è la ragione per cui non c'è intenzionalità»¹¹.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ DELEUZE, *Logica del senso* cit., p. 160.

⁷ *Ibid.*

⁸ DELEUZE, *Foucault* cit., p. 110.

⁹ *Id.*, *Differenza e ripetizione* cit., p. 269.

¹⁰ *Id.*, *Foucault* cit., p. 110.

¹¹ *Ibid.*

Non c'è contraddizione con quanto abbiamo rammentato sopra: che lo stesso è ciò che accade e ciò che si dice? Niente affatto. È proprio perché è lo stesso Essere che accade e che si dice, è proprio per questo che le cose e le parole, attualizzazioni dello Stesso, non hanno *tra loro* alcun rapporto intenzionale. Poiché se ne avessero uno, vi sarebbe ineguaglianza tra il polo attivo (l'intenzione, la nominazione) e il polo passivo (l'oggetto, la cosa detta). Ora, è nello stesso modo che l'Essere «accade» nelle sue diverse modalità, il visibile e il linguaggio ad esempio (ce ne sono altre). Presupporre un legame intenzionale tra la nominazione e la cosa, tra la coscienza e l'oggetto, significa dunque, necessariamente, rompere i ponti con la sovranità espressiva dell'Uno. E se si obiettasse che queste modalità intrattengono almeno tra loro un «rapporto» minimo, consistente nell'essere tutte modalità dell'Uno, risponderemo che l'essenza di questo rapporto è il non-rapporto, dato che esso consiste solo nell'uguaglianza neutra dell'Uno. Probabilmente è nell'esercizio del non-rapporto che il pensiero «si rapporta» nel modo più fedele all'Essere che lo costituisce. È quel che Deleuze chiama una «sintesi disgiuntiva»: pensare il non-rapporto secondo l'Uno, che lo fonda separandone radicalmente i termini. Restare nell'attività della separazione come potenza dell'Essere. Spiegare che «il non-rapporto è ancora un rapporto, anzi un rapporto più profondo», perché consente di pensare secondo il movimento divergente, o disgiungente, che separando senza posa avvera la fecondità infinita ed egaltaria dell'Uno. Ma questa sintesi disgiuntiva è la rovina dell'intenzionalità.

Possiamo allora dire chiaramente quale sia, per Deleuze, il limite di Heidegger: la sua apparente critica della intenzionalità a profitto di un'ermeneutica dell'Essere resta a metà strada, giacché non fa sua la radicalità della sintesi disgiuntiva. Conserva il tema del rapporto, seppure in forma sofisticata. Certo, Deleuze ammette che dobbiamo saturare il gesto di Heidegger, che porta a un «superamento dell'intenzionalità verso l'Essere»¹² e a una sovraversione del rapporto coscienza-oggetto (o essente) tramite il passaggio dal-

la fenomenologia all'ontologia. E, in linea con la sua ipotesi dell'Uno, Deleuze non può che approvare il fatto che alla coppia asimmetrica composta dal soggetto riflessivo e dall'oggetto, dall'interiorità e dall'esteriorità, sia sostituita «l'unicità dello svelamento-velamento»¹³.

Ma Heidegger, secondo Deleuze, oltrepassa l'intenzionalità solo per conservarne, in un'altra dimensione, il sostrato ontologico, ossia il rapporto, o la comunità di senso, tra le dimensioni attualizzate dell'Essere. È così che per Heidegger, contesta Deleuze, «la Luce apre tanto un parlare quanto un vedere, come se i significati abitassero il visibile e il visibile normorasse il senso»¹⁴. Heidegger interpreta l'unità dell'Essere come convergenza ermeneutica, come rapporto analogico decifrabile tra le dimensioni in cui esso si espone (in questo caso, il visibile e il linguaggio). Non capisce (contrariamente a Foucault) che l'unità ontologica implica, non un'armonia o una comunicazione tra gli essenti, e neppure uno «spazio intermedio» in cui si possa pensare il rapporto al di fuori di ogni fondamento sostanziale, ma il non-rapporto assoluto, l'indifferenza dei termini rispetto a ogni rapporto. A dispetto del suo *pathos* della disperazione, Heidegger conserva una visione tranquilla, poiché riportata sul piano ermeneutico, del modo in cui l'Essere si dispiega in serie divergenti. A dispetto della sua apologetica dell'Aperto, egli ripiega ed elimina le separazioni, le differenziazioni senza rassomiglianza, gli scarti irrisolti, che soli *provano* l'uguaglianza e la neutralità dell'Uno. Heidegger, per parlare come Nietzsche, è un *pietre scaluto*, che a prima vista soverte l'intenzionalità e la coscienza, ma soltanto per opporre un ostacolo più asprito alla *sintesi disgiuntiva*. Alla fine, resta intrappolato nella fenomenologia, nel senso in cui questa «è troppo pacificante, ha benedetto troppe cose»¹⁵.

Il vero motivo del contrasto tra Deleuze e Heidegger, nel quadro della loro comune convinzione che il solo sostegno della filosofia sia la questione dell'Essere, è il seguente: per Deleuze, Heidegger non mantiene *fino in fon-*

¹² *Ibid.*

¹⁴ DELEUZE, Foucault cit., p. 112.

¹⁵ *Ibid.*, p. 114.

do la tesi fondamentale dell'Essere come Uno. Non la mantiene, perché non accetta fino in fondo le conseguenze dell'*univocità* dell'Essere. Heidegger non cessa di far ricorso alla massima di Aristotele: «L'Essere si dice in più sensi», secondo più categorie. A questo «più» Deleuze non è in grado di acconsentire.

L'univocità dell'Essere.

È questo il cuore del pensiero di Deleuze. Si può infatti sostenere ragionevolmente che l'immensa didattica dei casi (il cinema, Foucault, Riemann, il *Capitale*, Spinoza, il nomade, e così via) ha solo la funzione di verificare senza posa, con il genio inesauribile della variazione, quest'unica sentenza: «Non c'è mai stata che una sola proposizione ontologica: l'Essere è univoco»¹⁶. Quando Deleuze afferma l'identità di filosofia e ontologia, aggiunge pure nella stessa frase: «L'ontologia si confonde con l'univocità dell'essere»¹⁷.

In che modo bisogna interpretare questa cruciale univocità? È ciò che il presente libretto vorrebbe chiarire, senza forse bastare allo scopo.

Affrontiamo le cose dall'esterno. La tesi dell'univocità dell'Essere orienta da cima a fondo il rapporto di Deleuze con la storia della filosofia. Vi troviamo infatti i suoi compagni, i suoi sostegni, i suoi casi-di-pensiero privilegiati, coloro che hanno sostenuto in modo esplicito che l'essere ha «una sola voce»: Duns Scoto, forse il più radicale («C'è sempre stata una sola ontologia, quella di Duns Scoto»¹⁸); gli stoici, che riconducono la loro dottrina della proposizione alla coerenza contingente dell'Uno-tutto; Spinoza ovviamente, per il quale l'unicità della Sostanza si oppone a ogni equivocità ontologica; Nietzsche, che «realizza l'univocità come ripetizione nell'eterno ritorno»¹⁹; Bergson, per il quale ogni

differenziazione organica si dice, in un sol senso, come attualità locale dell'Evoluzione creatrice. È dunque possibile «leggere» storicamente la tesi dell'univocità, e appunto per questo Deleuze si trasforma nello storico (apparente) di alcuni filosofi: sono casi dell'univocità dell'Essere.

Questa lettura consente di avanzare due tesi astratte, nelle quali tale principio si dispiega:

Tesi 1. L'univocità, anzitutto, non significa che l'essere sia numericamente uno – il che sarebbe un'asserzione vuota. L'Uno non è, qui, quello del calcolo o dell'identità, e il pensiero ha già gettato la spugna se crede che vi sia un solo e stesso Essere. La potenza dell'Uno fa sì, semmai, che «gli essenti siano molteplici e differenti, sempre prodotti da una sintesi disgiuntiva, essi stessi disgiunti e divergenti, *membrata disjuncta*»²⁰. L'univocità non significa neppure che il pensiero sia tautologico (l'Uno è l'Uno). Essa è pienamente compatibile con l'esistenza di molteplici *forme* dell'Essere. E anzi alla potenza di spiegamento di queste molteplici forme che l'Uno va identificato: così è per la Sostanza di Spinoza, che è immediatamente espressa da un'infinità di attributi. Ma la pluralità delle forme non implica «alcuna divisione nell'Essere come pluralità di senso ontologico»²¹. In altri termini: l'Essere si dice in un solo e stesso senso di ogni sua forma. Oppure: gli attributi immanenti dell'Essere, che esprimono la sua infinita potenza d'Uno, «sono *formalmente* distinti, ma tutti uguali e *ontologicamente* uno»²². Si noterà che questa tesi presuppone già una distinzione cruciale, la cui importanza, quando si parla di Deleuze, è il più delle volte trascurata, benché soltanto grazie a essa il pensiero possa spiegare il rapporto (concetto come non-rapporto) tra il molteplice e l'uno: la distinzione tra il formale e il reale. Il molteplice delle accezioni dell'essere è formale, solo l'Uno è reale – e il reale è il solo supporto della distribuzione del senso (unico).

Tesi 2. In ciascuna forma dell'Essere vi sono delle «differenze individuanti», che possiamo chiamare gli essenti.

¹⁶ DELEUZE, *Differenza e ripetizione* cit., p. 52; cfr. la scelta di testi.

¹⁷ *Id.*, *Logica del senso* cit., p. 159.

¹⁸ *Id.*, *Differenza e ripetizione* cit., p. 52.

¹⁹ *Ibid.*, p. 388.

²⁰ DELEUZE, *Logica del senso* cit., p. 160.

²¹ *Id.*, *Differenza e ripetizione* cit., p. 387.

²² *Ibid.*

Ma tali differenze, tali essenti non possiedono mai la fissità, o il potere di ripartizione e classificazione che avrebbero ad esempio le specie o le generalità, oppure gli individui, se per individuo si intende ciò che si lascia pensare sotto una specie, una generalità o un tipo. Per Deleuze, gli essenti sono gradi locali di intensità, inflessioni di potenza, perennemente mobili e affatto singolari. E dal momento che la potenza non è che un nome dell'Essere, gli essenti non sono che modalità espressive dell'Uno. Il che implica pure che la distinzione numerica tra gli essenti sia «una distinzione modale, e non reale»²³. In altri termini: si deve chiaramente ammettere che gli essenti non sono gli stessi, e che quindi non hanno tutti lo stesso senso, si deve ammettere un'equivocità di *ciò di cui* l'Essere si dice, delle sue modalità immanenti, vale a dire degli essenti. Ma l'essenziale, per il filosofo, non sta lì. L'essenziale è che l'Essere sia lo stesso per tutti, che sia univoco, e che dunque si dica di tutti gli essenti in un solo e medesimo senso, di modo che la molteplicità dei sensi, l'equivoco degli essenti, non possiede più alla fine alcuno strauto reale. L'univocità dell'Essere, infatti, non significa soltanto, e non significa tanto, che ciò che è «designato» dalla diversità di senso degli essenti sia lo stesso (l'Essere-uno). L'univocità impone che il senso sia, per tutti gli essenti distinti, *ontologicamente identico*: «Nella proposizione ontologica [...] è anche il senso che è ontologicamente lo stesso per modi individuanti, per designati o esprimimenti numericamente distinti»²⁴. Oppure: «L'univocità dell'Essere significa che l'Essere [...] si dice in un solo e medesimo "senso" di tutto ciò di cui esso si dice»²⁵.

Si capisce che prezzo occorra pagare per mantenere inalterata la tesi dell'univocità: occorre che il molteplice (degli essenti, delle significazioni) venga ridotto infine a un semplice simulacro, dato che la differenza numerica che lo disloca nell'universo è, per quanto attiene alla forma d'essere cui essa rinvia (il pensiero, l'estensione, il tempo, ecc.), puramente formale e, per quanto attiene alla sua indivi-

duazione, puramente modale. Se, come dovuto, si registra allora come simulacro ogni differenza che non possiede uno statuto reale, ogni molteplicità il cui statuto ontologico è quello dell'Uno, il mondo degli essenti diventa la scena dei simulacri dell'Essere.

E stranamente questo risultato ha un'andatura platonica, per non dire neoplatonica. Si direbbe quasi che l'Uno paradossale, o sovra-eminente, generi in modo immanente una serie di essenti, di cui distribuisce il senso univoco e che, riferiti alla sua potenza, possiedono solo un'apparenza d'essere. Ma che significato assume a questo punto il progetto di Nietzsche, rilanciato di continuo da Deleuze: rovesciare il platonismo?

La molteplicità dei nomi.

Lo stesso Deleuze offre una risposta esplicita: «Rovesciare il platonismo significa: far risalire i simulacri, affermare i loro diritti»²⁶. In fondo, il deleuzismo non è che un platonismo ri-accentuato. E ben vero che il senso si distribuisce in relazione all'Uno e che gli essenti non sono che simulacri. Ed è vero pure che per pensare gli essenti come simulacri bisogna comprendere (è questo che Platone definisce «partecipazione») in che modo le differenze individuanti siano disposte in gradi che «li relazionano immediatamente all'Essere univoco»²⁷. Ma ciò non significa affatto, come Deleuze accusa Platone di fare, che si debbano di conseguenza svalutare o negare i simulacri (o gli essenti). Occorre al contrario rivendicare i diritti dei simulacri come attestazioni gioiose della potenza univoca dell'Essere, come *altrimenti casi equivoci dell'univocità*. Quel che Deleuze crede di ritrovare in Platone, scoperta che a suo parere lo sovrverte, lo rovescia, è la vana pretesa che il simulacro sia ineguale a qualche modello supposto, o che vi sia una gerarchia nell'Essere, che subordina i simulacri ad archetipi reali. Deleuze sospetta in sostanza che Platone non si attenga con

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 53.

²⁵ DELEUZE, *Logica del senso* cit., p. 41.

²⁶ *Ibid.*, p. 230.

²⁷ DELEUZE, *Differenza e ripetizione* cit., p. 387.

fermezza alla tesi dell'univocità ontologica. Se l'Essere si dice in un solo e medesimo senso di tutto ciò di cui si dice, gli essenti sono tutti allo stesso modo dei simulacri e tutti affermano, grazie a un'inflessione di intensità la cui differenza è puramente formale o modale, la potenza vivente dell'Uno. Si tratta sempre di contrapporre a Platone la sintesi disgiuntiva: gli essenti non sono che simulacri disgiunti, divergenti, senza rapporto interiorizzato, né tra loro né con qualsivoglia Idea trascendente. Il mondo, concepito come produzione immanente dell'Uno, è – così come per Platone – un'opera, e non uno stato. E demiurgico. Ma «l'opera non gerarchizzata è un condensato di coesistenze, una simultaneità di eventi»²⁸. Pensare affermativamente la coesistenza egualitaria dei simulacri rende un servizio migliore all'Uno reale del contrapporre semplicemente i simulacri al reale di cui sono privi, nel senso in cui Platone contrappone il sensibile all'intelligibile. Poiché il reale risiede *solo in ciò che rende il simulacro un simulacro*: nel carattere puramente formale o modale della differenza che costituisce il simulacro, rispetto al reale univoco dell'Essere che sopporta in sé la differenza per attribuirle un solo senso.

Non sono poi così sicuro che Platone sia davvero distante da questo riconoscimento degli essenti, anche sensibili, come differenziazioni immanenti dell'intelligibile e positività plurali del simulacro. Colpisce il fatto che la trascendenza del Bene, nella *Repubblica*, sia sottolineata in modo ironico dagli interlocutori di Socrate, e più ancora il fatto che l'Uno, nel *Parmenide*, possa essere svincolato dal rapporto che intrattiene con gli altri-dall'Uno solo attraverso il paradosso e l'aporia. Non si viene a capo di questi problemi se non proponendo una definizione dell'Uno in termini di puro evento, e si entra allora in sintonia con Deleuze, che scrive: «Soltanto l'uomo libero può comprendere tutte le violenze in una violenza, tutti gli eventi mortali in *un solo Evento*»²⁹. Questo evento mauscolo è forse il Bene di Deleuze? È probabile, a giudicare dal modo in cui esso esige e fonda la disposizione dell'«uomo libero».

²⁸ *Ibid.*, p. 303.

²⁹ DELEUZE, *Logica del senso* cit., p. 136.

Ma ipotizzando pure che la glorificazione dei simulacri come dimensione positiva dell'univocità dell'Essere sia un rovesciamento di Platone, resta il fatto che, esattamente come nel caso di Platone (gimcane dell'Idea, del Bene che «non è un'Idea», del Bello che è il Bene senza tuttavia confondersi con esso, dell'Altro che esige che si sacrifichi l'unità trascendente del Bene, dell'Uno che non può essere e nemmeno può non essere, ecc.), anche nel caso di Deleuze sorge il problema spinoso dei nomi dell'Essere.

Quale può essere, infatti, il nome adatto a ciò che è univoco? La nominazione dell'univoco è essa stessa univoca? E se l'Essere si dice in un solo senso, in che modo fissare il senso di questo «un solo senso»? O ancora: si può sperimentare un nome dell'Essere che dia senso al senso univoco?

Deleuze prende le mosse da una constatazione ordinaria: «È comprensibile che nomi o proposizioni non abbiano lo stesso senso pur designando strettamente la stessa cosa [...]». La distinzione tra detti sensi è certo una distinzione reale (*distinctio realis*), ma essa non ha nulla di numerico, e ancor meno di ontologico, essendo una distinzione formale, qualitativa o semiologica³⁰. Tuttavia, quando si tratta dell'Essere, non ci si può limitare a una distinzione formale del senso dei nomi, poiché la proprietà essenziale dell'Essere non è, appunto, la sua identità numerica, alla quale potrebbero rinviare differenti unità nominali provviste di un proprio senso, ma il fatto che esso si dica in un solo senso di tutto ciò di cui si dice. La questione del nome dell'Essere continua dunque a porsi in modo ineluttabilmente paradossale.

A parte «Essere», che non è un nome e di cui del resto Deleuze fa un uso assai parco, il valore dei nomi può soltanto essere messo alla prova. Il che significa che una buona parte dell'opera di Deleuze funziona così: dato l'impulso di un certo caso-di-pensiero, che si tratti di Foucault o di Sacher-Masoch non importa molto, si mette alla prova un nome dell'Essere e si costruisce un protocollo di pensiero (il più possibile automatico) che misuri la pertinenza

³⁰ *Id.*, *Differenza e ripetizione* cit., p. 52-53.

di questo nome rispetto alla proprietà essenziale che ci aspettiamo esso preservi (o addirittura rinforzi, attraverso il pensiero), vale a dire l'univocità.

Ora, quel che emerge, mano a mano che questi esperimenti si sviluppano, è che un solo nome non basta mai. Ce ne vogliono due. Per quale ragione? Perché l'Essere si deve dire in un sol senso, da una parte guardando all'unità della sua potenza, dall'altra guardando alla molteplicità dei simulacri divergenti che tale potenza attualizza in sé. Ontologicamente, non siamo di fronte ad alcuna distinzione reale, non più di quanto si distinguano realmente, in Spinoza, la Natura naturante e la Natura naturata. Ma per quanto concerne i nomi, occorre una distribuzione binaria, che per il pensiero rappresenta un'accentuazione dell'univocità dell'essere, ora con riferimento alla sua «materia» immediata, ora con riferimento alle sue forme o attualizzazioni.

Per dire che c'è un solo senso, occorrono due nomi. Questo problema corre da Platone (distinzione preliminare del sensibile e dell'intelligibile, ma come via d'accesso all'Uno) a Heidegger (differenza dell'essere e dell'essente, ma come via d'accesso a un fattore destinale, l'*Erreignis*). La particolarità di Deleuze, in linea con il suo stile sperimentale (mettere alla prova i concetti dietro la spinta di casi la cui varietà copre lo spettro del possibile), è quella di proporre una batteria abbastanza ampia di concetti appaiati, tali da fissare la nominazione dell'Essere come intervallo o ambivalenza nominale. Non è che si possa dire: tanti casi, altrettante coppie di nomi. Un inventario esauriente mostrerebbe come la tesi dell'univocità si dica, tutt'al più, in una decina di coppie fondamentali. Ma è comunque molto, in paragone alle grandi filosofie tradizionali. Una parte del genio di Deleuze, come anche una parte dei controsensi cui la sua filosofia lo espone (pensiero del molteplice anarchico dei desideri, ecc.), consiste nel moltiplicare i nomi dell'Essere, sempre in funzione del mantenimento, più accanito che in qualsiasi altro filosofo, della tesi ontologica dell'univocità e del carattere fittizio del molteplice. Poiché è attraverso la sperimentazione di tutte queste doppie nominali che si mette capo a una rigida verifica dell'assoluta unità del senso.

Ciò che segue prende dunque in esame, dopo alcune osservazioni preliminari sul metodo costruttivo di Deleuze, quelle che considero le accoppiate principali: il virtuale e l'attuale (teoria dell'evento), il tempo e la verità (teoria della conoscenza), il caso e l'eterno ritorno (teoria dell'azione), la piega e il fuori (teoria del soggetto).

Attraverso queste tappe, si tratterà di verificare come per Deleuze, quali che siano i nomi, dato che il senso è già sempre attribuito dall'Essere, occorra affidarsi all'affermazione pura, occorra restare, rinunciando al simulacro di sé, là dove il senso può sceglierci, fulminarci, con un gesto da noi stessi sconosciuto: «Pensare significa [...] lanciare i dadi»³¹.

³¹ *Id.*, *Foucault* cit., p. 118.

Un'anti-dialettica.

Come pensare un essere? O piuttosto: come approssimarsi all'Essere quando sono singoli essenti a dare impulso creativo al pensiero? Già sappiamo che «le cose si dispiegano su tutta l'estensione di un Essere univoco e non ripartito»¹. Il pensiero non può afferrare quindi il dispiegamento ontologico delle cose stabilendo dapprima una partizione, o un quadro fisso in cui gli essenti siano distribuiti in modo tale da permettere, attraverso divisioni successive, di circoscrivere l'Essere dell'essente. Deleuze ha polemizzato nel corso di tutta la sua opera con questo tipo di procedura che definisce il «*nomos* sedentario» o l'analogia, e vi si può riconoscere tanto il metodo platonico delle divisioni binarie (utilizzato nel *Sofista* per definire il pescatore con la lenza) quanto la dialettica hegeliana, in cui ogni essente occupa un posto o un tempo nello sviluppo ordinato dell'Idea assoluta. Per Platone, come per Hegel, il pensiero prescrive all'Essere una partizione, una distribuzione asimmetrica delle sue forme, e pensare significa passare meticolosamente in rassegna questa distribuzione. *Nomos* sedentario cui neanche Heidegger sfugge, dato che per lui l'Essere obbedisce essenzialmente alla divisione equivoca tra la *φύσις* e la *τέχνη*.

Il tentativo di pensare l'Essere sullo sfondo di una distribuzione fissa e ineguale delle sue forme possiede un operatore che Deleuze definisce (sulla scia di Aristotele) «categoria». «Categoria» è il nome appropriato a un territorio dell'Essere (per esempio la materia o la forma, la sostanza o l'accidente...). Oppure a uno dei sensi dell'Es-

sere - dato che ogni partizione ontologica fissa provoca la rovina dell'univocità. Chiunque pensi per mezzo di categorie sostiene *ipso facto* che l'Essere si dice in molti sensi (che esso si dice secondo l'essenza e secondo l'esistenza, come Idea e come simulacro, ecc.). E, reciprocamente, se l'Essere si dice in un solo senso, non è più possibile pensare per mezzo di categorie.

Si potrebbe tuttavia immaginare che il pensiero realizzi una sorta di approssimazione al nomadismo dell'Essere, alla sua univocità errante tra simulacri assolutamente uguali, moltiplicando le categorie, raffinando all'infinito le divisioni. L'essente singolo sarebbe allora come un incrocio di distribuzioni, certo fisse (come pensare senza una certa stabilità delle divisioni categoriali?), ma che per quanto numerose finirebbero con l'imitare il puro movimento espressivo dell'Essere nelle sue produzioni immanenti. Si tratterebbe soltanto di ammorbidire il pensiero per categorie, di renderlo flessibile, di infinitizzarlo, invece di restare fermi, come Platone (sensibile e intelligibile, Idea e simulacro) o Hegel (immediatezza, esteriorizzazione, e poi interiorizzazione negativa), a talune distribuzioni formali in cui l'univocità va infine perduta.

Con il rigore e l'ascetismo della volontà che lo contraddistinguono, Deleuze scarta però questa possibilità: «Per quanto si voglia "aprire" l'elenco delle categorie, o addirittura renderle infinita la rappresentazione, l'Essere continua a dirsi in vari sensi secondo le categorie, e ciò di cui si dice non è determinato se non da differenze "in generele"»². Il vero metodo filosofico deve assolutamente scartare ogni partizione del senso dell'Essere per mezzo di distribuzioni categoriali, ogni approssimazione al suo movimento ottenuta grazie a ritagli formali preliminari, per quanto raffinati essi siano. Occorre pensare «insieme» l'univocità dell'Essere e l'equivocità degli essenti (la seconda non è che la *produzione immanente* della prima) senza la mediazione dei generi o delle specie, dei tipi o degli emblemi, insomma: senza categorie, senza generalità.

Il metodo di Deleuze è dunque un metodo che rifiuta il

¹ DELEUZE, *Differenza e ripetizione* cit., p. 54.

² *Ibid.*, p. 387.

ricorso alle mediazioni. Ed è per questo che esso è sostanzialmente anti-dialettico. La categoria è la mediazione per eccellenza. Si pretende di passare da un essente a un altro in virtù di un rapporto interno che «sussume» l'uno all'altro. Per Hegel, ad esempio, questo rapporto interiorizzato è il negativo. Ma non può esserci il negativo, poiché l'Essere è da cima a fondo affermazione. Introducervi il negativo significa cadere di nuovo nell'equivoco e in particolare nel più vecchio degli equivoci, quello che Deleuze descrive come il «lungo errore»: che l'Essere si dica nel senso della propria identità e nel senso della propria non-identità, che si dica come Essere e/o come Niente. Sono le celebri «due vie» di Parmenide (la via che afferma l'Essere e quella che afferma il Non-essere). Ma Deleuze obietta subito: «Non ci sono due "vie", come si era creduto nel poema di Parmenide, ma una sola "voce" dell'Essere che si riferisce a tutti i suoi modi, i più diversi, i più vari, i più differenziati»³. Il metodo dialettico, il metodo delle mediazioni, che pretende di interiorizzare il negativo, si rende solo partecipe di questo interminabile errore.

Si potrebbe allora essere tentati di dire: senza dubbio la distribuzione sedentaria dell'Essere e del Non-essere è inadeguata, e il pensiero non può che pensare attraverso «una sola Voce». Ma non si deve almeno riconoscere una certa validità alla contrapposizione categoriale dell'attivo e del passivo? Spinoza stesso, che Deleuze e Guattari non esitano a definire il «Cristo della filosofia», non fa circolare questa contrapposizione in tutta la sua opera, dall'immagine complessiva della contrapposizione tra Natura naturale e Natura naturata, fino alla distinzione tra le passioni che aumentano la nostra potenza (la gioia) e quelle che la diminuiscono (la tristezza)? Bisogna pur distinguere stabilmente da una parte l'integrità affermativa e univoca dell'Essere, e dall'altra ciò che sopraggiunge all'Essere, nell'Essere stesso, vale a dire la separazione, la disgiunzione equivoca degli essenti. Occorre pensare separatamente il lato attivo delle cose (il lato delle differenziazioni singolari, dei simulacri divergenti dell'Essere univoco) e il loro la-

³ *Ibid.*, p. 53.

to passivo (il lato degli essenti attuali, degli stati di cose numericamente distinti e dati dalle significazioni equivocate).

È chiaro che questa dualità attraversa tutta l'opera di Deleuze. Si potrebbe stilare una lista interminabile delle coppie concettuali ordinate attorno alla grande contrapposizione formale dell'attivo e del passivo: il virtuale e l'attuale, la vita inorganica e le specie, lo schizofrenico e il paranoico, il movimento di massa e il Paritto, la deterritorializzazione e la ri territorializzazione, il nomade e il sedentario, Nietzsche e Platone, il concerto e la categoria, il desiderio e il risentimento, gli spazi di libertà e lo Stato, l'enunciato e il giudizio, il corpo senza organi e il feticcio, la scultura e il teatro... Si è pensato che il gioco di queste coppie formali, riversato nel pensiero delle singolarità contemporanee, rappresentasse alla fin fine il vero metodo di Deleuze, che consente di individuare la via liberatrice dell'affermazione desiderante e di ripudiare la via dell'alienazione passiva.

Ma non è così. Non si può negare che sulla lingua filosofica di Deleuze, diciamo sulla sua retorica spontanea, si eserciti il peso schiacciante della dualità attivo/passivo. Ma è altrettanto certo che egli fa di tutto per svincolarsi da essa. La vera lotta di Deleuze, che come sempre è una lotta contro di sé, si svolge appunto, per quel che riguarda il metodo, su questo piano: far sì che il procedimento analitico, che in apparenza verte tanto sul lato univoco dell'Essere (attività) quanto su quello del molteplice equivoco degli essenti (passività), non sia mai categoriale. Non distribuire o suddividere mai l'Essere seguendo queste due vie. Non perdere mai di vista che se, come dimostrato, occorrono sempre due nomi per rendere giustizia all'univocità, questi due nomi non attuano alcuna partizione ontologica.

L'enunciato che deve orientare il metodo è esplicito: «Né attivo né passivo, l'Essere univoco è neutro»⁴. Se il pensiero si basa su un procedimento analitico in cui sono distinte, in apparenza, delle attualizzazioni attive dell'Essere e dei risultati attuali e passivi di tali attualizzazioni, vuol dire allora che il movimento del pensiero è ancora incompiuto, incompleto, mutilo. Il pensiero dà prova di sé

⁴ DELEUZE, *Logica del senso cit.*, p. 160.

solo quando giunge al punto neutro in cui, rientrando l'attivo e il passivo nella distribuzione ontologica di un senso indivisibile, il simulacro (l'essente) è restituito alla sua eranza egalaritaria, che neutralizza *in esso* ogni contrapposizione dialettica e lo svincola da qualsiasi rapporto interiorizzato (e dunque da ogni connotazione attiva o passiva).

Il pensiero, come tutto ciò che è, va valutato per la sua capacità di andare fino in fondo, fino al limite della potenza che lo identifica e che è messa in moto, di forza, dall'occorrenza di casi-di-pensiero. Ma occorre cominciare. E nella confusione iniziale alla quale ci espone la violenza che subiamo, e senza la quale non penseremmo mai, cominciamo sempre con qualche distribuzione categoriale, con dei giudizi ciechi, che suddividono i casi in forme nelle quali si perde l'univocità dell'Essere. Così, di norma, nel lavoro dello stesso Deleuze si comincia con il far ricorso in modo prematuro all'attivo e al passivo. Basterà ad esempio dire, quando si tratta di un evento, che «vi sono due componenti, i quali sono come l'effettizzazione e la contro-effettizzazione»⁵? Evidentemente questa insistenza del Due è solo preliminare e ancora vittima di uno smarrimento categoriale. Il metodo consiste invece nell'elaborare, muovendo da questo iniziale formalismo, la sua sovversione nomadica, nel mostrare che ogni rapporto, ogni distribuzione fissa, estranea ai termini che vi si schierano, deve dissolversi e far tornare il pensiero alla neutralità di quello che Deleuze chiama «l'extra-essere».

Il percorso dell'intuizione.

Ora, che cos'è un pensiero senza mediazioni, un pensiero che elabora il suo movimento portandosi al di là di tutte le divisioni categoriali nelle quali è inizialmente tentato di trovare protezione dall'inumana neutralità dell'Essere? È un pensiero, secondo l'eccellente diagnosi di Bergson, intuitivo. Il metodo di Deleuze consiste nel mettere per iscritto questa particolare forma di intuizione.

⁵ *Ibid.*, p. 136.

Non bisogna assolutamente confondere l'intuizione di Deleuze con l'intuizione dei classici e specialmente con l'intuizione nel senso di Cartesio (un altro avversario, come Platone e Hegel, un altro geniale rappresentante del «lungo errore», un partigiano delle categorie e un nemico della sintesi disgiuntiva). Per Cartesio, l'intuizione è l'afferramento immediato di un'idea chiara e distinta, e procede in modo istantaneo, guidata da una schiarita mentale localizzata, all'isolamento dell'idea, priva di aderenza a uno sfondo oscuro. È un atomo di pensiero, quando si è certi «*uno intuita*», a colpo d'occhio. Questo genere di intuizione si basa su una teoria della luce naturale, il cui principio è che un'idea tanto più è distinta quanto più è chiara: «Il chiaro-distinto costituisce la luce che rende il pensiero possibile nell'esercizio comune di tutte le facoltà»⁶. Ma se gli essenti (o le idee) sono solo inflessioni moventi dell'Essere univoco, come possono essere isolate, in nome della loro chiarezza, dallo «sfondo» totale e oscuro su cui si stagliano? La chiarezza non è altro che la brillantezza, ossia un'intensità fugace, e questa intensità, essendo quella di una modalità dell'Essere, porta in sé l'indistinzione del senso. Il chiaro è dunque un punto di concentrazione del confuso. E, inversamente, ciò che è distinto è un essente afferrato troppo «lontano» dall'univocità, ripiegato sul proprio senso, un simulacro che non si dà più come tale, tagliato com'è (grazie alla pretesa intuizione cartesiana) dalla sua radice ontologica. In altre parole, la sua intensità è minima e non lo si può intuire come un dato chiaro. Il distinto cade in balia dell'oscurità dell'equivoco. Per questo, radicalizzando Leibniz, per il quale nulla va mai isolato dal mormorio totale dell'Essere, Deleuze sostiene che all'idea chiara e distinta di Cartesio bisogna obiettare che «il chiaro è di per sé confuso, e reciprocamente il distinto è di per sé oscuro»⁷.

L'intuizione cambia allora completamente di senso. Che cos'è un'intuizione che coglie «il distinto-oscuro che corrisponde al chiaro-confuso»⁸? Di sicuro non può procedere

⁶ DELEUZE, *Differenza e ripetizione* cit., p. 275.

⁷ *Ibid.*, 276.

⁸ *Ibid.*

La filosofia si confonde con l'ontologia, ma l'ontologia si confonde con l'univocità dell'essere (l'analogia fu sempre una visione teologica, non filosofica, adattata alle forme di Dio, del mondo e dell'io). L'univocità dell'essere non vuol dire che vi è un solo e medesimo essere: al contrario, gli essenti sono molteplici e differenti, sono sempre prodotti da una sintesi disgiuntiva, essi stessi disgiunti e divergenti, *membra disjuncta*. L'univocità dell'essere significa che l'essere è Voce, che si dice in un solo e medesimo «senso» di tutto ciò di cui si dice. Ciò di cui esso si dice non è affatto il medesimo. Ma è il medesimo per tutto ciò di cui si dice. Giunge dunque come un evento unico per tutto ciò che accade alle forme più diverse, *eventum tantum* per tutti gli eventi, forma estrema per tutte le forme che restano disgiunte in essa, ma che fanno risuonare e ramificare la loro disgiunzione. L'univocità dell'essere si confonde con l'uso positivo della sintesi disgiuntiva, la più alta affermazione: l'eterno ritorno in persona o, come abbiamo visto per il gioco ideale, l'affermazione del caso in una volta, l'unico lancio per tutti i colpi, un solo Essere per tutte le forme e le volte, una sola insistenza per tutto ciò che esiste, un solo fantasma per tutti i viventi, una sola voce per tutto il rumore e tutte le gocce del mare. L'errore sarebbe di confondere l'univocità dell'essere in quanto esso si dice con una pseudounivocità di ciò di cui si dice. Ma nello stesso tempo se l'Essere non si dice senza accadere, se l'Essere è l'unico evento in cui tutti gli eventi comunicano, l'univocità rinviava a un tempo a ciò che accade e a ciò che si dice. L'univocità significa che la stessa cosa precisamente accade e si dice: l'attribuibile di tutti i corpi o strati di co-

se e l'esprimibile di tutte le proposizioni. L'univocità significa identità dell'attributo noematico e dell'espresso linguistico: evento e senso. Così non lascia sussistere l'essere nello strato vago che aveva nelle prospettive dell'analogia. L'univocità eleva, estrae l'essere per meglio distinguerlo da ciò di cui esso sopraffonde e da ciò di cui si dice. Lo strappa agli essenti per riferirlo a questi ultimi in una volta, farlo ricadere su di essi una volta per tutte. Puro dire e puro evento, l'univocità mette in contatto la superficie interna del linguaggio (esistenza) con la superficie esterna dell'essere (*extraessere*). L'essere univoco insiste nel linguaggio e sopraffonde alle cose; misura il rapporto interno del linguaggio con il rapporto esterno dell'essere. Né attivo né passivo, l'essere univoco è neutro. E esso stesso *extraessere*, cioè quel minimo di essere comune al reale, al possibile e all'impossibile. Posizione nel vuoto di tutti gli eventi in uno, espressione nel non senso di tutti i sensi in uno, l'essere univoco è la pura forma dell'Aiôn, la forma di eternità che riferisce le cose e le proposizioni¹. In breve, l'univocità dell'essere ha tre determinazioni: un solo evento per tutti; un solo e medesimo *aliquid* per ciò che accade e ciò che si dice; un solo e medesimo essere per l'impossibile, il possibile e il reale.

¹ Sull'importanza del «tempo vuoto» nell'elaborazione dell'avvenimento, cfr. B. GROET-HUYSEN, *De quelques aspects du temps*, in «Recherches philosophiques», V (1935-36). «Ogni evento è situato in un tempo ove, se vogliamo, non accade nulla», e vi è permanenza del tempo vuoto attraverso tutto ciò che accade. Già in *Les Capitales*, Joe Bousquet poneva il problema del linguaggio in funzione dell'univocità dell'essere, in base a una meditazione su Duns Scoto.

Ed è la terza tesi di Bergson, sempre nell'*Evolution créatrice*. Se si provasse a darne una formula brutale, si direbbe: non soltanto l'istante è un taglio immobile del movimento, ma il movimento è un taglio mobile della durata, cioè del Tutto o di un tutto. Ciò implica che il movimento esprime qualche cosa di più profondo del cambiamento nella durata o nel tutto. Che la durata sia cambiamento, fa parte della sua stessa definizione: essa cambia e non cessa di cambiare. Per esempio, la materia si muove, ma non cambia. Ora, il movimento *esprime* un cambiamento nella durata o nel tutto. Ciò che costituisce un problema, è da una parte questa espressione, e dall'altra questa identificazione tutto-durata.

Il movimento è una traslazione nello spazio. Ora, ogni volta che vi è traslazione di parti nello spazio, c'è anche cambiamento qualitativo in un tutto. Bergson ne dava molteplici esempi in *Materia e memoria*. Un animale si muove, non gratuitamente, ma per mangiare, per migrare, eccetera. Si direbbe che il movimento suppone una differenza di potenziale, e si propone di colmarla. Se considero astrattamente delle parti o dei luoghi, A e B, non capisco il movimento che va dall'uno all'altro. Ma io sono in A, affamato, e in B c'è del cibo. Quando ho raggiunto B e dopo aver mangiato, ciò che è cambiato non è soltanto il mio stato, è lo stato del tutto che comprendeva B, A e tutto ciò che c'era tra essi. Quando Achille supera la tartaruga, ciò che cambia è lo stato del tutto che comprendeva Achille, la tartaruga e la distanza tra loro. Il movimento rinviava sempre a un cambiamento, la migrazione a una variazione stagionale. E ciò è altrettanto vero dei corpi: la caduta di un corpo

ne suppone un altro che l'attira, ed esprime un cambiamento nel tutto che li comprende entrambi. Se si pensa a puri atomi, i loro movimenti che testimoniano un'azione reciproca di tutte le parti della materia esprimono necessariamente delle modificazioni, delle perturbazioni, dei cambiamenti di energia nel tutto. Ciò che Bergson scopre aldilà della traslazione, è la vibrazione, l'irradiazione. Il nostro torto è di credere che le cose in movimento siano elementi qualsiasi, esterni alle qualità. Ma le qualità stesse sono vibrazioni pure che cambiano nel tempo stesso in cui si muovono i pretesi elementi¹.

Nell'*Evolution créatrice*, Bergson dà un esempio tanto celebre che non sappiamo più vedere quanto vi è di sorprendente. Dice che, mettendo zucchero in un bicchiere d'acqua, «devo aspettare che lo zucchero si sciogla»². E strano malgrado tutto, dato che Bergson sembra dimenticare che il movimento di un cucchiaino può affrettare questa dissoluzione. Ma cosa vuol dire soprattutto? Vuole dire che il movimento di traslazione che stacca le particelle di zucchero e le mette in sospensione nell'acqua esprime esso stesso un cambiamento nel tutto, cioè nel contenuto del bicchiere, un passaggio qualitativo dell'acqua in cui vi è una zolletta di zucchero allo stato d'acqua zuccherata. Se agito con il cucchiaino, accelero il movimento, ma cambio anche il tutto che comprende ora anche il cucchiaino, e il movimento accelerato continua a esprimere il cambiamento del tutto. «Gli spostamenti molto superficiali di masse e di molecole, che la fisica e la chimica studiano», diventano, «in rapporto al movimento vitale che si produce in profondità, che è trasformazione e non più traslazione, ciò che la stasi di un mobile è al movimento di questo mobile nello spazio»³. Bergson, nella sua terza tesi, presenta dunque l'analogia seguente:

¹ Per tutti questi punti, cfr. *Matière et mémoire* cap IV, in H. BERGSON, *Oeuvres*, Editions du Centenaire, Paris 1959, pp. 332-40 [trad. it. *Opere 1889-1896* cit.].

² L' *Evolution créatrice*, in *ibid.*, p. 502.

³ *Ibid.*, cit. p. 521.

sezioni immobili	=	movimento come sezione mobile
movimento	=	cambiamento qualitativo

Con questa differenza, che il rapporto di sinistra esprime un'illusione, mentre il rapporto di destra esprime una realtà.

Ciò che Bergson vuol davvero dire, con il bichiere d'acqua zuccherata, è che la mia attesa, qualunque essa sia, esprime una durata come realtà mentale, spirituale. Ma perché questa durata spirituale testimonia, non soltanto di me che aspetto, ma di un tutto che cambia? Bergson diceva: il tutto non è dato né può essere dato (e l'errore sia della scienza moderna sia della scienza antica fu quello di concedersi il tutto, in due modi diversi). Molti filosofi avevano già detto che il tutto non era dato né poteva essere dato, ma ne traevano soltanto la conclusione che il tutto era una nozione priva di senso. La conclusione di Bergson è assai diversa: se il tutto non può essere dato, ciò accade perché esso è l'Aperto e spetta a lui cambiare senza tregua o far sorgere qualcosa di nuovo, insomma: durare. «La durata dell'universo deve essere una sola cosa con la latitudine di creazione che può trovarvi posto»⁴. Tanto che ogni volta che ci si trova davanti a una durata o in una durata, se ne può trarre la conclusione che esiste un tutto che cambia e che è aperto in qualche modo. E risaputo che Bergson ha scoperto dapprima la durata come identica alla coscienza. Ma uno studio più avanzato della coscienza lo ha portato a mostrare come essa esista solo apprendosi su un tutto, coincidendo con l'apertura di un tutto. La stessa cosa per il vivente: quando Bergson paragona il vivente a un tutto, o al tutto dell'universo, sembra riprendere il paragone più vecchio⁵. E tuttavia ne capovolge completamente i termini. Poiché se il vivente è un tutto, dunque assimilabile al tutto dell'universo, non è perché verrebbe a es-

⁴ *Ibid.*, cit. p. 782.

⁵ *Ibid.*, cit. p. 507.

sere un microcosmo tanto chiuso quanto il tutto è supposto esserlo, ma invece in quanto è aperto su un mondo, e in quanto il mondo, l'universo, è esso stesso l'Aperto. «Dovunque qualcosa vive, vi è, aperto in qualche parte, un registro in cui si iscrive il tempo»⁶.

Se si dovesse definire il tutto, lo si definirebbe attraverso la Relazione. E la relazione non è una proprietà degli oggetti, è sempre esterna ai suoi termini. Per cui è inseparabile dall'aperto, e presenta un'esistenza spirituale o mentale. Le relazioni non appartengono agli oggetti, ma al tutto, a patto di non confonderlo con un insieme chiuso di oggetti⁷. Grazie al movimento nello spazio, gli oggetti di un insieme cambiano le rispettive posizioni. Ma attraverso le relazioni il tutto si trasforma o cambia di qualità. Della durata stessa o del tempo, possiamo dire che è il tutto delle relazioni.

Non si deve confondere il tutto, i «tutti», con gli *insiemi*. Gli insiemi sono chiusi, e tutto ciò che è chiuso è artificialmente chiuso. Gli insiemi sono sempre degli insiemi di parti. Ma un tutto non è chiuso, è aperto; e non ha parti, tranne in un senso assai particolare, dato che non si divide senza cambiare natura a ogni tappa della divisione. «Il tutto reale potrebbe essere una continuità indivisibile»⁸. Il tutto non è un insieme chiuso, ma è viceversa ciò grazie a cui un insieme non è mai assolutamente chiuso, mai completamente al riparo, il che lo mantiene aperto in qualche modo, come se un filo sottile lo collegasse al resto dell'universo. Il bichiere d'acqua è appunto un insieme chiuso che racchiude delle parti, l'acqua, lo zucchero, forse il cucchiaino, ma il tutto non è questo. Il tutto si crea e non cessa

⁶ *Ibid.*, 508. L'unica, ma notevole, somiglianza tra Bergson e Heidegger è appunto questa: entrambi fondano la specificità del tempo su una concezione dell'aperto.

⁷ Si fa intervenire qui il problema delle relazioni, benché non sia esplicitamente posto da Bergson. È noto che la relazione tra due cose non può essere ridotta a un attributo di una cosa o dell'altra e nemmeno a un attributo dell'insieme. In compenso, la possibilità di riportare le relazioni a un tutto resta inattuata se si concepisce questo tutto come un «continuo» e non come un insieme dato.

⁸ *L'Evolution créatrice* cit., p. 520.

sa di crearsi in un'altra dimensione senza parti, come ciò che trascina l'insieme da uno stato qualitativo a un altro, come il puro divenire senza sosta che passa attraverso questi stati. E in tal senso esso è spirituale o mentale. «Il bicchiere d'acqua, lo zucchero e il processo di dissoluzione dello zucchero nell'acqua sono senza dubbio delle astrazioni, e il Tutto nel quale essi sono stati ritagliati dai miei sensi e dal mio intendere progredisce forse allo stesso modo di una coscienza»⁹. Resta il fatto che questo sezionamento artificiale di un insieme o di un sistema chiuso non è pura illusione. E invece fondato, e se è impossibile spezzare il legame di ogni cosa con il tutto (questo legame paradossale che la collega con l'aperto), esso può almeno essere allungato e disteso all'infinito, può essere reso sempre più sottile. Ciò perché l'organizzazione della materia rende possibili sistemi chiusi o insiemi determinati di parti, e il dispiegamento dello spazio li rende necessari. Ma, per l'appunto, gli insiemi sono nello spazio, e il tutto, i tutti sono nella durata, sono la durata stessa in quanto non cessa di cambiare. Cosicché le due formule che corrispondevano alla prima tesi di Bergson assumono adesso uno strato molto più rigoroso: «tagli immobili + tempo astratto» rinvia agli insiemi chiusi le cui parti sono in effetti tagli immobili e i cui stati successivi sono calcolati su un tempo astratto, mentre «movimento reale → durata concreta» rinvia all'apertura di un tutto che dura e i cui movimenti sono altrettante tagli mobili che attraversano i sistemi chiusi.

Al termine di questa terza tesi, ci troviamo in effetti su tre livelli: 1) gli insiemi o sistemi chiusi, che si definiscono attraverso oggetti discernibili o parti distinte; 2) il movimento di traslazione, che si stabilisce tra questi oggetti e ne modifica la rispettiva posizione; 3) la durata o il tutto, realtà spirituale che non cessa di cambiare secondo le sue relazioni proprie.

Il movimento ha dunque, in un certo senso, due aspetti. Da una parte è quanto accade tra oggetti o parti, dall'altra è ciò che esprime la durata o il tutto. Esso fa sì che la durata, cambiando natura, si divida negli oggetti, e che

gli oggetti, approfondendosi, perdendo i loro contorni, si riuniscano nella durata. Si dirà dunque che il movimento riporta gli oggetti da un sistema chiuso alla durata aperta, e la durata agli oggetti del sistema che essa costringe ad aprirsi. Il movimento riporta gli oggetti tra cui si stabilisce al tutto cambiante che esso esprime, e inversamente. Con il movimento, il tutto si divide negli oggetti, e gli oggetti si riuniscono nel tutto: e tra loro, per l'appunto, «tutto» cambia. Possiamo considerare gli oggetti o le parti di un insieme come *tagli immobili*, ma il loro movimento si stabilisce tra questi tagli, riporta gli oggetti o le parti alla durata di un tutto che cambia, esprime dunque il cambiamento del tutto nei confronti degli oggetti, è esso stesso un *taglio mobile* della durata. Siamo allora in grado di capire la tesi tanto profonda del primo capitolo di *Materia e memoria*: 1) non vi sono soltanto delle immagini istantanee, cioè tagli immobili del movimento; 2) vi sono immagini-movimento che sono tagli mobili della durata; 3) vi sono infine immagini-tempo, cioè immagini-durata, immagini-cambiamento, immagini-relazione, immagini-volume, aldilà del movimento stesso...

© *Cinéma* 1. *L'Image-mouvement*, Editions de Minuit, Paris 1983, pp. 18-22 [trad. it. *Cinema* 1. *L'immagine-movimento* Ubaldini, Milano 1984, pp. 20-24]

⁹ *Ibid.*, cit. pp. 502-503.

Se si prende in esame la storia del pensiero, si constata che il tempo ha sempre messo in crisi la nozione di verità. Non è che la verità cambi a seconda delle epoche. Non è il semplice contenuto empirico, ma la forma, o piuttosto la forza pura del tempo, a mettere in crisi la verità. Questa crisi scoppia fin dall'antichità, nel paradosso dei «futuri contingenti». Se è vero che una battaglia navale può aver luogo domani, come evitare una di queste due conseguenze: o l'impossibile discende dal possibile (perché se la battaglia ha luogo non è più possibile che non abbia luogo), oppure il passato non è necessariamente vero (perché poteva non aver luogo)¹. È facile trattare questo paradosso come un sofisma. Esso rivela tuttavia la difficoltà di concepire un rapporto diretto tra la verità e la forma del tempo e ci condanna ad accantonare il vero, lontano dall'esistente, nell'eterno o in quel che imita l'eterno. Bisognerà attendere Leibniz per avere la soluzione più ingegnosa, ma anche la più strana e contorta, di questo paradosso. Leibniz afferma che la battaglia navale può avvenire o non avvenire, ma non avviene nello stesso mondo: avviene in un mondo e non avviene in un altro, e questi due mondi sono possibili ma non «compossibili» tra loro². Deve dunque in-

ventare la bella nozione di *impossibilità* (molto diversa dalla contraddizione) per risolvere il paradosso salvando la verità: a suo parere non è l'impossibile, ma solo l'incorripibile a discendere dal possibile; e il passato può essere vero senza essere necessariamente vero. In tal modo però la crisi della verità più che una soluzione conosce una pausa. Perché nulla ci impedirà di affermare che gli incorripibili appartengono allo stesso mondo e i mondi incorripibili allo stesso universo: «Fang – diciamo – ha un segreto; uno sconosciuto busa alla sua porta... Fang può uccidere l'intruso, l'intruso può uccidere Fang, entrambi possono salvarsi, entrambi possono restare uccisi, eccetera... lei arriva in questa casa, ma in uno dei passati possibili lei è mio amico, in un altro è mio nemico...»³. E la risposta di Borges a Leibniz: la linea retta come forza del tempo, come labirinto del tempo, è anche la linea che si biforca e non smette di biforcarsi, passando per *presenti impossibili*, ritornando su *passati non-necessariamente veri*.

Ne deriva un nuovo statuto della narrazione: la narrazione cessa di essere veridica, cioè di pretendere al vero, per farsi sostanzialmente falsificante. Non si tratta affatto di «a ciascuno la sua verità», di una variabilità relativa al contenuto. È una potenza del falso che sostituisce e sposta la forma del vero, perché afferma la simultaneità di presenti impossibili o la coesistenza di passati non-necessariamente veri. La descrizione cristallina giungeva già all'indiscernibilità tra reale e immaginario, ma la narrazione falsificante che le corrisponde fa un passo in più e pone al presente differenze inesplicabili, al passato alternative indecidibili tra vero e falso. L'uomo verace muore, ogni modello di verità crolla, a profitto della nuova narrazione. Non abbiamo parlato dell'autore essenziale a tale riguar-

¹ Sul ruolo di questo paradosso nella filosofia greca, cfr. P. M. SCHULZ, *Le dominateur et les possibles*, Presses Universitaires de France, Paris 1960. Jules Vuillemin ha ripreso l'insieme della questione in *Nécessité ou contingence*, Editions de Minuit, Paris 1984.

² Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Teodicea* (1710), Zanichelli, Bologna 1973, §§ 414-416; in questo testo straordinario, che ci sembra una fonte di tutta la letteratura moderna, Leibniz presenta i «futuri contingenti» come altrettanti appartamenti che compongono una piramide di cristallo. In un appartamento Sesto non va a Roma e coltiva il proprio orto a Corinto; in un altro diventa

re in Tracia, ma in un altro va a Roma e prende il potere... Si noterà che questo testo si presenta nella forma di una narrazione molto complessa, inestricabile, benché pretenda di salvare la Verità: è in primo luogo un dialogo di Valle con Antonio, in cui si inserisce un altro dialogo tra Sesto e l'oracolo di Apollo, al quale poi segue un terzo dialogo Sesto-Giove, che fa posto al colloquio Teodoro-Pallade, alla fine del quale Teodoro si risveglia.

³ J. L. BORGES, *El jardín de senderos que se bifurcan*, in ID., *Ficciones*, Emecé Editores, Buenos Aires 1956 (trad. it. *Il giardino dei sentieri che si biforciano*, in ID., *Tutte le opere*, Mondadori, Milano 1984, vol. I, p. 698).

do, Nietzsche, che nel nome della «volontà di potenza» sostituisce la potenza del falso alla forma del vero e risolve la crisi della volontà, vuole regolarla una volta per tutte, ma, all'opposto di Leibniz, a profitto del falso e della sua potenza artistica, creatrice...

© *Cinéma 2. L'Image-temps*, Editions de Minuit, Parigi 1985, pp. 170-172 [trad. it. *Cinéma 2. L'immagine-tempo*, Ubaldini, Milano 1989, pp. 147-48]

Il pensiero del fuori

Ma se è vero che le condizioni non sono più generali o costanti del condizionato, Foucault è comunque interessato alle condizioni. E per questo che afferma: ricerca storica e non lavoro di storico. La sua non è una storia delle mentalità, ma delle condizioni in cui si manifesta tutto ciò che ha un'esistenza mentale, gli enunciati e i regimi di linguaggio. Non una storia dei comportamenti, ma delle condizioni in cui si manifesta tutto ciò che ha un'esistenza visibile, in un regime di luce. Non una storia delle istituzioni, ma delle condizioni in cui esse integrano rapporti differenziali di forze nell'orizzonte di un campo sociale. Non una storia della vita privata, ma delle condizioni in cui il rapporto con sé costituisce una vita privata. Non del soggetto, ma dei processi di soggettivazione, dei piegamenti che si attuano in questo campo ontologico e al tempo stesso sociale¹. In realtà, Foucault è ossessionato dal problema del pensiero, «che cosa significa pensare? cosa chiamiamo pensiero?» Questa domanda, proposta da Heidegger e ripresa da Foucault, è la freccia decisiva. Storia, certo, ma storia del pensiero in quanto tale. Pensare significa sperimentare, problematizzare. Il sapere, il potere e il Sé sono la triplice radice di una problematizzazione del pensiero. Prendendo il sapere come problema, pensare significa innanzi-

¹ Cfr. M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, vol. II, *L'Usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984 [trad. it. *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 14]. Il più profondo studio su Foucault, sulla storia e le condizioni, è quello di Paul Veyne, *Foucault e rivoluzione la storia*. Cfr. P. VEYNE, *Comment on écrit l'histoire: essais d'épistémologie*, Editions du Seuil, Paris 1971 [trad. it. *Come si scrive la storia*, Laterza, Bari 1973, soprattutto per la questione delle «invarianti»].

tutto vedere e parlare, ma il pensare si attua nel fra, nell'interstizio o nella disgiunzione tra il vedere e il parlare. Significa inventare ogni volta l'intreccio, scagliare ogni volta una freccia da una parte all'altra, far scintillare un bagliore di luce nelle parole, far sentire un grido nelle cose visibili. Pensare significa far arrivare il vedere al suo limite, e il sapere al suo, in modo che essi costituiscano il limite comune che li rapporta l'uno all'altro separandoli.

Poi, in funzione del potere come problema, pensare significa produrre singolarità, lanciare i dadi. Dicensi colpo di dadi, diciamo che il pensiero viene sempre dal fuori (il fuori che si riversava già nell'interstizio o che costituiva il limite comune). Pensare non è né innato né acquisito. Non è l'esercizio innato di una facoltà, ma nemmeno un *learning* che si costituisce nel mondo esterno. All'innato e all'acquisito Artaud contrapponeva il «genitale», la genitalità del pensiero in quanto tale, un pensiero che viene da un fuori più lontano di ogni mondo esterno e quindi più prossimo di ogni interiorità. Dovremo chiamare Caso questo fuori? Il colpo di dadi esprime infatti il più semplice rapporto di forze o di potere, quello che si viene a stabilire tra singolarità uscite a caso (i numeri sulle facce del dado). I rapporti di forze, come li pensa Foucault, non riguardano solo gli uomini, ma gli elementi, le lettere dell'alfabeto nella loro casualità, oppure nel loro attirarsi, nelle frequenze con cui si raggruppano all'interno di una lingua. Il caso vale solo per il primo lancio; il secondo è forse già parzialmente determinato dal primo, come in una catena di Markov, in una successione di re-incatenamenti parziali. Il fuori è precisamente la linea che re-incatena incessantemente i colpi tirati a caso, in un nastro di aleatorietà e dipendenza. Il pensare assume quindi nuove figure: lanciare singolarità; re-incatenare i colpi; e inventare ogni volta le serie che vanno dalle vicinanze di una singolarità a quelle di un'altra. Singolarità, ce ne sono di tutti i tipi e derivano sempre dal fuori: le singolarità di potere prese nei

rapporti di forze; le singolarità di resistenza che preparano i cambiamenti; ma anche le singolarità *selvage* che rimangono sospese nel fuori, senza entrare nei rapporti e lasciarsi integrare... (solo qui l'espressione «selvaggio» acquista un senso, non però come esperienza, ma come qualcosa che non rientra ancora nell'esperienza).

Tutte queste determinazioni del pensiero sono già figure originali del suo atto. A lungo Foucault ha ritenuto che pensare non potesse essere altro che questo. Come potrebbe il pensare dar luogo a una morale, se il pensiero non può trovare nulla in se stesso, al di là di questo fuori da cui proviene e che rimane in esso come l'«impensato»? Al di là di questo *Fiat!* che destituisce anticipatamente ogni imperativo⁴. Tuttavia Foucault avverte l'emergere di un'ultima e strana figura: se il fuori più lontano di ogni mondo esterno è anche più prossimo di ogni mondo interiore, ciò non vuol dire forse che, scoprendo il fuori come il proprio impensato, il pensiero è autoaffezione? «Esso non può scoprire l'impensato [...] senza con ciò avvicinarlo a sé, o forse anche senza allontanarlo, senza che l'essere dell'uomo, comunque, per il fatto di dispiegarsi entro tale distanza, non si trovi per ciò stesso alterato»⁵. Questa affezione di sé, questa conversione del lontano e del vicino, assume sempre maggior importanza e viene a costituire uno *spazio del dentro*, che sarà completamente co-presente allo spazio del fuori sulla linea della plega. L'impensato problematico fa posto a un essere pensante che si problematizza a sua volta come soggetto etico (in Artaud è il «genitale innato», in Foucault è l'incontro del sé e della sessualità). Pensare si-

⁴ Cfr. ID., *L'Ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971 [trad. it. *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1970, p. 28]. Qui Foucault si richiama a un «esteriorità selvaggia» e fa l'esempio di Mendel, che aveva costruito organismi biologici, concetti e metodi inasimilabili dalla biologia della sua epoca. Ciò non è affatto in contraddizione con l'idea secondo la quale non c'è esperienza selvaggia. Quest'ultima non esiste perché ogni esperienza suppone già relazioni di sapere e rapporti di potere. Proprio le singolarità selvagge vengono respinte al di fuori del sapere e del potere, ai «margini», di modo che la scienza non può riconoscerle; cfr. pp. 26-28.

⁵ Lo stesso Husserl, in *Idee*, rivendicava al pensiero un «fiat», come colpo di dadi o punto fermo.

⁶ M. FOUCAULT, *Le parole e le cose* cit., p. 352 (cfr. anche i commenti sulla fenomenologia di Husserl, p. 350).

² Specialmente alla fine di ID., *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966 [trad. it. *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967] viene richiamata la trinità Nietzsche-Mallarmé-Artaud.

gnifica piegare, raddoppiare il fuori in un dentro coestensivo. La topologia generale del pensiero, che cominciava già «nella vicinanza» delle singolarità, si compie ora nel piegamento del fuori nel dentro: «All'interno dell'esterno e viceversa», affermava *La storia della follia*. Abbiamo mostrato che ogni organizzazione (differenziazione e integrazione) suppone la struttura topologica primaria di un fuori e di un dentro assoluti, che induce esteriorità e interiorità relative e intermedie: tutto lo spazio del dentro è topologicamente in contatto con lo spazio del fuori, indipendentemente dalle distanze e dai limiti di un «vivente»; e questa topologia carnale o vitale, lungi dal trovare la sua spiegazione nello spazio, libera un tempo che condensa il passato nel dentro, immette il futuro nel fuori, e li confronta sul limite del presente vivente.

© Foucault, Editions de Minuit, Paris 1986, pp. 124-27 [trad. it. Foucault, Cronopio, Napoli 2002, pp. 117-20]



*Stampato per conto della Casa editrice Einaudi
presso la Estroprint, Tezze sul Brenta (Vicenza)
nel mese di marzo 2004*

C.L. 16799

Ristampa	Anno
0 1 2 3 4 5 6	2004 2005 2006 2007



Piccola Biblioteca Einaudi

Nuova serie

Storia

5. Jean Flori, *Cavalieri e cavalleria nel Medioevo*
12. Marc Bloch, *La società feudale*
24. Eileen Power, *Vita nel Medioevo*
26. Jacques Le Goff, *La civiltà dell'Occidente medievale*
29. Giovanni Tabacco, *Le ideologie politiche del medioevo*
37. Edward H. Carr, *Sei lezioni sulla storia*
42. Christopher Tyerman, *L'invenzione delle crociate*
43. Moses I. Finley, *Gli antichi Greci*
45. David S. Landes, *Prometeo liberato*
47. Roland H. Bainton, *La Riforma protestante. Storia moderna e contemporanea.*
49. I. Adriano Prosperi, *Dalla Peste Nera alla guerra dei Trent'anni*
50. II. Adriano Prosperi e Paolo Viola, *Dalla Rivoluzione inglese alla Rivoluzione francese*
51. III. Paolo Viola, *L'Ottocento*
52. IV. Paolo Viola, *Il Novecento*
54. Giovanni Tabacco, *Egemonie sociali e strutture del potere nel medioevo italiano*
71. Carlo Ginzburg, *Miti emblematici*
73. Jacques Le Goff, *L'Italia nello specchio del Medioevo*
80. Edward Grant, *Le origini medievali della scienza moderna*
84. John Bossy, *L'Occidente cristiano. 1400-1700*
88. Jonathan Dewald, *La nobiltà europea in età moderna*
95. Peter Brown, *Genesi della tarda antichità*
111. *Costituzione italiana*, a cura di Giangiulio Ambrosini
117. Adriano Prosperi, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*
121. Frances A. Yates, *Astrea*
123. Franco Venturi, *Utopia e riforma nell'illuminismo*
125. Lawrence Stone, *Le cause della rivoluzione inglese (1529-1642)*
138. Georges Duby, *L'Anno Mille*
142. Federico Chabod, *L'Italia contemporanea (1918-1948)*
143. Giorgio Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*
145. Dimitri Gutas, *Pensiero greco e cultura araba*
146. Carlo Ginzburg, *I benandanti*
147. Jörg Jarnut, *Storia dei Longobardi*
157. Robert Fossier, *Il lavoro nel Medioevo*
162. Wolfgang Reinhard, *Storia del colonialismo*
165. Manfred Heim, *Introduzione alla storia della Chiesa*
167. Eric J. Hobsbawm e Terence Ranger, *L'invenzione della tradizione.*
169. Frances A. Yates, *Cabbala e occultismo nell'età elisabettiana*
170. Manfred Clauss, *Introduzione alla storia antica*
172. Francesco Barbagallo, *La modernità squilibrata del Mezzogiorno d'Italia*
178. Silvia Ronchey, *Lo Stato bizantino*
179. Eric J. Hobsbawm, *I banditi*
174. Johan Huizinga, *Homo ludens*
180. Eric J. Hobsbawm, *I ribelli*
188. Fernand Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II (2 voll.)*
199. Johan Huizinga, *Erasmus*
202. Eric J. Hobsbawm, *I rivoluzionari*
204. Eric J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780*
210. Léon Poliakov, *Il nazismo e lo sterminio degli ebrei*
216. Franco De Felice, *L'Italia repubblicana*
217. Donna R. Gabaccia, *Emigranti*
219. Marcello Carmagnani, *L'altro Occidente*
220. François-Louis Ganshof, *Che cos'è il feudalesimo?*
231. Jaime Vicens Vives, *Profilo della storia di Spagna*
233. Merry E. Wiesner, *Le donne nell'Europa moderna*
241. Tiziano Mannoni e Enrico Giannichedda, *Archeologia della produzione*
244. Ludo Milis, *Monaci e popolo nell'Europa medievale*
246. Adriana Castagnoli e Emanuela Scarpellini, *Storia degli imprenditori italiani*
247. Gian Carlo Ferretti, *Storia dell'editoria letteraria in Italia. 1945-2003*

Saggiistica letteraria

7. Giuseppe Mazzotta, *La nuova mappa del mondo*
13. Giorgio Bertone, *Breve dizionario di metrica italiana*
15. Peter Szondi, *Saggio sul tragico*
18. Carlo Dionisotti, *Geografia e storia della letteratura italiana*
28. Vittorio Coletti, *Storia dell'italiano letterario*.
31. Viktor Žmegač, Zdenko Škreb e Ljeka Sekulić, *Breve storia della letteratura tedesca*
33. Roland Bourneuf e Réal Ouellet, *L'universo del romanzo*.
35. Erich Auerbach, *Mimesis* (2 voll.)
38. Vladimir Ja. Propp, *Morfologia della fiaba*
39. Christian Meier, *L'arte politica della tragedia greca*
56. *Letteratura italiana del Novecento. Bilancio di un secolo*, a cura di Alberto Asor Rosa
57. Antoine Compagnon, *Il demone della teoria*
59. Franco Fido, *Nuova guida a Goldoni*
- Storia della letteratura inglese*, a cura di Paolo Bertineti:
 60. I. *Dalle origini al Settecento*
 61. II. *Dal Romanticismo all'età contemporanea. Le letterature in inglese*
 64. Northrop Frye, *Anatomia della critica*
 65. Peter Szondi, *Teoria del dramma moderno*
 74. Carlos Alvar, José-Carlos Mainer e Rosa Navarro, *Storia della letteratura spagnola*
 79. Erich Auerbach, *Introduzione alla filologia romana*
 85. Bertolt Brecht, *Scritti teatrali*
 87. Jean-Pierre Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*.
 91. Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola* seguito da *Lezione*
 92. Gianfranco Contini, *Un'idea di Dante*
 93. Émile Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (2 voll.)
 94. Gianni Celati, *Finzioni occidentali*
 97. Gianni Rodari, *Grammatica della fantasia*
 99. Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal Naquet, *Mito e tragedia due*
 100. Bice Mortara Garavelli, *Le parole e la giustizia*
 102. Gilles Deleuze, *Marcel Proust e i segni*
 103. Roland Barthes, *L'ovvio e l'ottuso*
 105. Lanfranco Caretti, *Ariosto e Tasso*
116. Federico Bertoni, *La verità sospetta. Gadda e l'invenzione della realtà*
119. Gabriele Baldini, *Manuale shakespeareano*
131. Nicole Loraux, *La voce addolorata*
132. Furio Jesi, *Materiali mitologici*
141. Roland Barthes, *Elementi di semiologia*
148. Leonard R. Palmer, *La lingua latina*
153. Gianfranco Contini, *Una lunga fedeltà*
159. Bruno Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*
161. Nikolaj Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*
164. Roland Barthes, *L'impero dei segni*
168. Angelo Maria Ripellino, *Il trucco e l'anima*
181. Furio Jesi, *Letteratura e mito*
184. Roland Barthes, *Saggi critici*
185. Roland Barthes, *Critica e verità*
- Ladislao Mitner, *Storia della letteratura tedesca*:
 190. I. *Dai primordi pagani all'età barocca* (2 tomi)
 191. II. *Dal pietismo al romanticismo* (3 tomi)
 192. III/1. *Dal realismo alla sperimentazione (1820-1970): Dal Biedermeier al fine secolo (1820-1890)* (2 tomi)
 193. III/2. *Dal realismo alla sperimentazione (1820-1970): Dal fine secolo alla sperimentazione (1890-1970)* (3 tomi)
 201. Vincenzo Di Benedetto e Enrico Medda, *La tragedia sulla scena*
 203. Michail Bachtin, *Dostoevskij*
 221. Tzvetan Todorov, *I formalisti russi*
 224. Antoine Meillet, *Lineamenti di storia della lingua greca*
 230. André Breton, *Manifesti del Surrealismo*
 236. Roland Barthes, *Il grado zero della scrittura*
 249. Paolo Bertineti, *Il teatro inglese del Novecento*

Filosofia

2. Nigel Warburton, *Il primo libro di filosofia*
6. Jean-Jacques Wunenburger, *Filosofia delle immagini*
8. Pierre Hadot, *Plotino o la semplicità dello sguardo*
14. Franca D'Agostini, *Breve storia della filosofia nel Novecento*
30. Pascal Engel, *Filosofia e psicologia*
40. Bernard Williams, *La moralità*
55. Karl Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*

67. Karl R. Popper, *Scienza e filosofia*
69. Anne Cheng, *Storia del pensiero cinese* (2 voll.)
77. Michael Dummett, *Origini della filosofia analitica*
78. Giorgio Agamben, *Infanzia e storia*
101. Massimo Mugnai, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*
106. Jean-A. Keim, *Breve storia della filosofia*
110. Fulvia de Luise e Giuseppe Farinetti, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni*
112. Chaim Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*
134. Giulio Schiavoni, *Walter Benjamin. Il figlio della felicità*
139. Gilles Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*
144. Carlos Lévy, *Le filosofie ellenistiche*
154. Kurt Flasch, *Introduzione alla filosofia medievale*
173. Paolo Rossi, *Storia e filosofia*
176. Vincenzo Costa, Elio Franzini e Paolo Spinicci, *La fenomenologia*
177. *Storia della filosofia analitica*, a cura di Franca D'Agostini e Nicola Vassallo
187. Gilles Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*
194. Camille Dumoulié, *Il desiderio*
209. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Che cos'è la filosofia?*
212. Jean Starobinsky, *Montesquieu*
214. Max Horkheimer, *Filosofia e teoria critica*
215. Maria Lorenza Chiesara, *Storia dello scetticismo greco*
222. Anthony Kenny, *Frege*
228. Max Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*
229. Bertrand Russell, *La filosofia dell'atomismo logico*
235. Stefano Petrucciari, *Modelli di filosofia politica*
238. Mario Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*
242. Nicola Vassallo, *Filosofie delle scienze*
248. Franco Farinelli, *Geografia*

re a colpo d'occhio. Essa deve immergersi nell'intensità chiara per coglierne l'essere-confuso e ri-animare la distinzione «morta» dell'essente separato svelandone la parte oscura, l'immersione vivente che il suo isolamento dissimula. E' per questo che l'intuizione deleuziana non è un colpo d'occhio dell'anima, ma un percorso atletico del pensiero; non è un atomo mentale, ma una molteplicità aperta; non è un movimento unilaterale (una luce puntata sulla cosa), ma una costruzione complessa, che Deleuze chiama sovente un «perpetuo riconcatenamento».

Perché un riconcatenamento? Eccoli alle soglie della difficoltà più grande: l'intuizione deleuziana deve compiere, senza mediazioni, in un unico percorso, un *doppio movimento*, del resto già indicato dall'appaiamento del chiaro-confuso e del distinto-oscuro. Deve afferrare la separazione dell'essente come sintesi disgiuntiva, come divergenza, come equivocità, così da non soccombere mai alle sirene della categoria, del tranquillo inquadramento degli essenti in generalità che scindono l'univocità dell'Essere. Ma deve anche pensare l'essente separato come simulacro, come puramente modale o formale, e in definitiva come non separato dal proprio essere, dato che si tratta solo di un'intensità locale dell'Uno. Per cui l'intuizione (come doppio movimento e, alla fin fine, come scrittura, come *stile*) deve simultaneamente discendere da un singolo essente verso la sua dissoluzione attiva nell'Uno, il che lo esibisce come simulacro; e risalire dall'Uno verso il singolo essente, seguendo le linee di potenza produttive e immanenti, il che esibisce l'essente come simulacro dell'Essere. Ogni costruzione di pensiero procede, dice Deleuze, da A a B, e poi da B ad A. Ma «non ritroviamo un punto di partenza come in una ripetizione nuda; la ripetizione tra A e B, B e A, è anzi il percorso o la descrizione progressiva dell'insieme di un campo problematico»⁹. L'intuizione percorre (idealmente a velocità infinita) questa discesa e questa risalita, seguendo una sola traiettoria. E' infatti una «descrizione progressiva dell'insieme», somiglia a un'avventura narrativa piuttosto che al colpo d'occhio di Cartesio. Da A-l'essente a B-

⁹ *Ibid.*, p. 339.

l'Essere, e poi da B-l'Essere a A-l'essente, l'intuizione riconcatena il pensiero all'essente come co-presenza di un essere del simulacro e di un simulacro dell'Essere.

Ciò che occorre intuire è che «ogni oggetto è duplice, senza che le sue due metà si somiglino»¹⁰. E il pensiero si avvera quando, dietro impulso di un caso, riesce a dispiegare fino in fondo la duplicità dell'essente, duplicità che è solo l'espressione del fatto che l'univocità si esprime come equivocità.

Un esempio. Prendiamo in considerazione i fenomeni significanti, come ha fatto lo strutturalismo degli anni Sessanta: prestazioni di parola per i linguisti, sogni sintomatici per gli psicoanalisti, regole di parentela per gli antropologi, ecc. Il problema è quello di capire come venga *prodotto* il senso. Deleuze condivide in pieno questa impostazione, perché ogni molteplicità di senso non può esser altro che una produzione (equivoca) dettata dall'univocità dell'Uno-tutto. Per cui, «il senso non è mai principio o origine: è prodotto»¹¹.

Il pensiero strutturalista comincia con l'identificare ogni essente, ogni fenomeno, come una molteplicità di elementi discreti, obbedienti a loro volta ad alcune regole di contrasto o posizione che sono preesistenti (fonemi di una lingua, metafore del sogno, gruppi formali di scambio delle donne, ecc.). Questa descrizione combinatoria esalta al massimo il carattere di simulacro di ciò che vien preso via in considerazione, dato che tutto sembra disperdersi in un'astrazione statistica: non vi sono che entità distinte. Al tempo stesso, questa distinzione è oscura, dal momento che il suo rapporto con il senso, che si presume essa supporti, si rivela piuttosto problematico. La Struttura, che è il gioco delle entità distinte, resta di per sé opaca rispetto ad ogni interpretazione. Siamo del distinto-oscuro.

In un secondo tempo si identifica allora nella struttura un'entità patricolare, che la decompone e la mette in movimento: una casella vuota, «il posto del morto, il posto del re, la macchia cieca, il significante fluttuante, il valore zero,

¹⁰ *Ibid.*, p. 271.

¹¹ DELEUZE, *Logica del senso* cit., p. 70; cfr. la scelta di testi.

la cantonata o la causa assente, ecc. »¹³, come Deleuze scrive passando in rassegna le principali correnti dello strutturalismo (si scorgono di sfuggita i profili di Jakobson e Lévi-Strauss, Lacan e Althusser). La capacità dinamica della combinatoria viene alimentata dalla possibilità di rimettere continuamente in gioco l'occupazione di questa casella vuota. La struttura può allora essere pensata come una macchina che produce senso, poiché (agli occhi di Deleuze) questa entità singolare *la apre* al movimento, fa passare la distinzione dal lato del suo doppio oscuro, marcato, nella positività dei termini e delle regole, da una beanza, una mancanza, un supplemento o un paradosso, che è principio di mobilità e di produzione. Siamo nella discesa dissolutiva del Pieno strutturale verso l'Aperto dell'essere.

L'entità paradosale brilla con particolare fulgore. È lei che affascina nella teoria strutturalista, poiché consente di sfuggire al positivismo degli essenti legalizzati, è come una prospettiva di fuga, una scappatoia, una libertà errante. Nella buia opacità della combinatoria, è come una finestra. L'entità paradosale è una singolarità chiara. Ma questa chiarezza fa anche piombare l'insieme della Struttura nella confusione, dato che è impossibile, a conti fatti, rendere veramente distinta questa singolarità. Si colloca sempre di sbieco, fugge come un furetto, è una presenza fatta di assenza, un numero tessuto di vuoto, uno zero attivo, un significante che non significa. Il pensiero intuisce qui il chiaro-confuso, che conduce dalla separazione disgiuntiva a una breccia verso l'univocità. Rispetto al senso prodotto dalla struttura, il pensiero paga il prezzo del non-senso come condizione di questa produzione. In sostanza, la casella vuota dimostra che la struttura non è che un simulacro, che essa finge il senso, ma che il suo essere autentico, o la vita che la anima, non si risolve in questo senso artefatto. Poiché dal punto di vista della vita (dell'Uno), che è univoca, l'equivoco del senso prodotto corrisponde a un non-senso.

Comincia allora la risalita, di cui lo strutturalismo, che è soltanto un'analisi dell'essente, è incapace: pensare per quale ragione il non-senso sia necessario per produrre il sen-

¹³ *Ibid.*, p. 69.

so. Solo la tesi dell'univocità chiarisce questo punto: se l'Essere si dice in un sol senso di tutto ciò di cui si dice, allora, rispetto all'universo molteplice dei sensi prodotti dalle macchine strutturali, *questo* senso (unico) va qualificato per forza come un non-senso. Nessuna macchina strutturale può infatti produrlo, ma è esso a garantire viceversa (nel segno dell'entità paradosale) la possibilità della sua produzione. Se un singolo dispositivo potesse produrre il senso dell'Essere, vorrebbe dire che c'è un senso del senso: tesi propriamente teologica, estranea all'ontologia, che manda in rovina l'univocità. Dal fatto che non vi sia un senso del senso bisogna trarre la seguente conclusione: il senso dell'Essere può venir detto benissimo un non-senso, a patto però che si aggiunga che è dal non-senso che deriva il senso, e che il non-senso è appunto l'univoca donazione di senso (ontologico) a tutti gli essenti.

Lo strutturalismo con i suoi montaggi, scrive Deleuze, ha giustamente riconosciuto che «il senso è prodotto dal non-senso e dal suo perpetuo spostamento, [...] che nasce dalla rispettiva posizione di elementi che non sono in se stessi "significanti"». Ma questo non è che uno degli aspetti del problema, quello che domina il primo tratto dell'intuizione, che va dai simulacri induttori di sensi equivoci all'univocità del non-senso. Per completare l'intuizione, e così portare a compimento la costruzione del pensiero, bisogna saper andare *positivamente* dal non-senso al senso, affermando che il non-senso non è altro che l'univocità dell'Essere e che dunque, lungi dal voler dire «assenza di senso», si contrappone a questa assenza, producendo senza posa un'infinità di sensi come simulacri o modi della sua stessa superficie: «Il non-senso è a un tempo ciò che non ha senso ma che, in quanto tale, si oppone all'assenza di senso operando la donazione di senso»¹⁴. Come dire che il non-senso è ontologicamente il senso, dato che sappiamo che l'Uno è vita, produzione, e che di conseguenza il senso univoco dell'Essere è effettivo solo come *donazione* di senso.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

L'intuizione filosofica si configura qui come il percorso integrato e integrale, soggetto all'ingunzione del caso-strutturalismo, degli enunciati:

– discendenti, o analitici: «vi sono sensi differenti»; «sono prodotti da macchine combinatorie»; «queste macchine sono aperte nel punto singolare della casella vuota»; «il senso è prodotto dal non-senso»;

– ascendenti, o produttivi: «l'Essere è univoco»; «non può di per sé avere un senso, perché non c'è senso del senso»; «è perciò un non-senso»; «questo non-senso è la donazione di senso (ontologico)»; «vi sono sensi differenti, che sono simulacri macchinali dell'univocità dell'Essere (del non-senso come nome del senso che *giunge*, in modo molteplice, agli essenti)».

Il problema è quello di mantenere l'unità del percorso, di non lasciarlo ricadere nelle forme categoriali che scindono l'Essere. Utilizzando le immagini della discesa e della risalita, ci siamo esposti a questo pericolo, tanto più che Deleuze, da buon nietzscheano, rifiuta una disposizione verticale del senso. Il senso «non appartiene a nessuna altezza, non si trova in nessuna profondità, ma è un effetto di superficie, inseparabile dalla superficie come dalla propria dimensione»¹⁵. Si converrà che «ascendente» e «discendente» sono qui solo la debita coppia di nomi richiesta per nominare ciò in cui consiste il pensiero: *una* intuizione, che è, tutt'intera, movimento della e nella superficie, violenta *tensione superficiale*.

Ma è probabilmente su impulso del caso-Bergson che Deleuze esprime al meglio il doppio movimento integrato del suo metodo intuitivo. Deleuze è un magico lettore di Bergson, che è a mio avviso il suo vero maestro, più ancora di Spinoza, e forse anche più di Nietzsche. Ci domanderemo quindi, rispondendo all'ingunzione di Bergson, che cosa sia il movimento. E per far ciò, distingueremo tre livelli: gli oggetti (insieme chiusi) definiti esattamente dal loro carattere distinto (e quindi opaco, oscuro); poi il movimento elementare di traslazione, che modifica la posizione degli oggetti, movimento la cui esperienza immediata

ta, o spaziale, è chiara (dunque confusa); infine il Tutto, o la durata, che non cessa di cambiare ed è una realtà spirituale (il che equivale a dire che è una realtà non distribuita, non ripartita, che è il non-senso come produzione univoca del senso equivoco degli oggetti).

Bisogna allora dire che «il movimento ha due aspetti [...] è quanto accade tra oggetti o parti [ed è] ciò che esprime la durata o il tutto»¹⁶. Riconosciamo la distinzione elementare tra l'evidenza dei simulacri e il loro valore espressivo rispetto all'Uno. Il doppio percorso, dato nell'intuizione filosofica del movimento, consiste nell'attivo disfacimento di questa distinzione, o nel pensare i due aspetti del movimento come *una* duplicità. Ciò che occorre pensare, infatti, è che il movimento «riporta gli oggetti da un sistema chiuso alla durata aperta [si riconosce qui il carattere discendente dell'intuizione, dall'essente verso l'Essere] e la durata agli oggetti del sistema che essa costringe ad aprirsi [si riconosce il carattere ascendente, dall'Essere verso l'essente]»¹⁷.

Ma perché questo doppio percorso dovrebbe designare una intuizione? E questa, senz'altro, l'idea più profonda di Bergson-Deleuze: quando si è colto il doppio movimento discendente e ascendente, dagli essenti all'Essere e poi dall'Essere agli essenti, si è in effetti pensato il movimento dell'Essere stesso, che non è altro che l'intervallo, o la differenza, dei due movimenti. Come Deleuze scrive: «Con il movimento, il tutto si divide negli oggetti, e gli oggetti si riuniscono nel tutto: e, tra loro, per l'appunto "tutto" cambia»¹⁸. L'Essere univoco non è infatti nient'altro che il movimento superficiale dei suoi simulacri e l'identità ontologica delle loro intensità, il non-senso e la donazione universale del senso. Se il pensiero si impadronisce dei due, il che esige che però esso incarni il movimento dei due movimenti, sarà adeguato all'Essere.

¹⁶ DELEUZE, *Cinéma 1. L'Image-mouvement*, Editions de Minuit, Paris 1985 [trad. it. *Cinema 1. L'immagine-movimento*, Ubaldini, Milano 1989, p. 24]; cfr. la scelta di testi.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 70.

Possiamo concludere sul metodo intuitivo di Deleuze. Quando il pensiero riesce a tracciare, senza categorie, il cammino circolare che porta, alla superficie di ciò che è, da un caso all'Uno e poi dall'Uno al caso, allora intuisce il movimento dell'Uno stesso. E siccome l'Uno è il suo stesso movimento (dato che è vita, o virtualità infinita), il pensiero intuisce l'Uno. Con il che, come dice in modo stupendo Spinoza, raggiunge la beatitudine intellettuale, che è il godimento dell'Impersonale.

Capitolo quinto Il virtuale

«Virtuale» è senza alcun dubbio, nell'opera di Deleuze, il nome principale dell'Essere. O meglio: la coppia nominale virtuale/attuale esprime in modo esaustivo il dispiegamento dell'Essere univoco. Ma conosciamo la logica deleuziana dell'Uno: per esprimere l'Uno occorrono due nomi, *ma uno solo di essi mette a fuoco l'univocità ontologica designata dalla coppia nominale*. Occorre la coppia virtuale/attuale per verificare che un essente attuale detiene univocamente il proprio essere in funzione della sua virtualità. In tal senso, il virtuale è il fondamento dell'attuale.

Si obietterà che Deleuze, filosofo moderno, ripudia la nozione di fondamento. Non è una delle caratteristiche più importanti del pensiero odierno quella di volersi disfare del tema del fondamento, della fondazione, del fondo? Non vediamo fiorire dappertutto dichiarazioni sul «fondo del fondo», sul venir meno di ogni fondamento, sul puro «essere-gettato» dell'uomo, sull'abisso, l'inesistenza di ogni assise destinale, la devastazione della terra originale, la perdita del senso, il nichilismo ineluttabile? Deleuze, come tutti noi, ha la sua parte in questo concerto, senza ricalcitare davanti ai giochi di parole sulla radice «fondo» che questo genere di esercizio scatena. A proposito del simulacro e della sua sovranità affermativa, anti-platonica, dichiara ad esempio che «lunghi dall'essere un nuovo fondamento, inghiottire ogni fondamento, assicurare un universale crollo (*effondement*) come evento positivo e gioioso, come *sfondamento* (*effondement*)»¹.

¹ DELEUZE, *Logica del senso* cit., p. 231.

È chiaro che la scoperta deleuziana (nietzscheana) dell'essente come semplice intensità superficiale di un simulacro dell'Essere sembra dispensare il pensiero da ogni *pathos* del fondamento. Pensiamo infatti a una variante ristretta dell'idea di fondamento. Ogni volta che si afferma che l'essente è copia di una forma dell'Essere (nel senso in cui il sensibile platonico è un'immagine dell'intelligibile, oppure l'uomo delle Sacre Scritture è creato «a immagine di Dio»), il dovere, a un tempo teorico e morale, che si profila è quello di ritornare al principio reale della copia, al Modello ideale, inteso come ciò che fonda il gioco delle apparenze. La ricerca del fondamento è allora collegata a una visione *mimetica* dell'essente. E tale visione implica: da una parte, che vi sia per forza equivocità dell'Essere, a seconda che esso si dica del fondo reale, del paradigma, oppure delle imitazioni; e dall'altra, che il pensiero sia per forza categoriale, dato che deve ripartire l'Essere in ciò che è fondamento e in ciò che soltanto gli assomiglia. Il pensiero del fondamento, interpretato in questo senso ristretto, è dunque legato alle categorie dello Stesso e del Simile.

Ed è appunto di questo pensiero che l'univocità deleuziana annuncia la rovina. Facendo riferimento alla potenza dinamica dell'Essere, non c'è alcuna ammissibile ragione per cui gli essenti dovrebbero assomigliare a qualcosa di più essenziale di loro. Sono una produzione immanente dell'Uno e niente affatto delle immagini governate dalla somiglianza. Sono delle modalità casuali dell'univoco e, lungi il più possibile da ogni gerarchia mimetica, li si può pensare nella loro coesistenza anarchica solo grazie alla sintesi disgiuntiva: «Il simulacro non è una copia degradata, esso racchiude una potenza positiva che nega sia l'*originale* sia la copia, sia il modello sia la riproduzione»³.

Si capisce dunque che, del tutto estraneo alle pateriche e tristi dichiarazioni che in genere accompagnano la constatazione della perdita del fondamento, ribelle alla visione del mondo contemporaneo come erranza, al colmo della tristezza e dell'opacità del destino, Deleuze saluti con una gran risata nietzscheana la rivincita del simulacro, l'e-

³ *Ibid.*, p. 230.

giale distribuzione divergente delle finzioni, il rovesciamento delle icone. È un tratto di Deleuze che apprezzo in maniera del tutto speciale: una sorta di amore inamovibile per il mondo così com'è, amore che si colloca al di là dell'ottimismo e del pessimismo, amore che significa: è sempre vano, è sempre al di qua del pensiero, *giudicare* il mondo.

Certo, se prendiamo l'ordine musicale come metafora dell'universo, come accade nelle pagine conclusive della *Piège*, dobbiamo ammettere che oggi «gli armonici perdono ogni privilegio di rango (o i rapporti, ogni privilegio d'ordine)» e che «le divergenze possono essere affermate, in serie che sfuggono alla scala diatonica e dove ogni tonalità si dissolve»³. Possiamo dire che la musica contemporanea è in-fondata, dato che Stockhausen, ad esempio, «identifica la variazione e la traiettoria»⁴. Ciò significa che il nostro mondo, contraddicendo il principio ultimo di Leibniz, non può essere rappresentato come Armonia, che il nostro è un mondo in cui coesistono, in sintesi disgiuntiva, serie che per Leibniz sarebbero impossibili. Ma è di questo che bisogna rallegrarsi. Non che la divergenza sia di per sé «superiore» alla convergenza, o la dissonanza all'armonia, il che implicherebbe un subdolo ritorno a una norma trascendente e al giudizio, ma perché *questo* mondo è il nostro, e il pensiero è sempre una (difficile, ascetica) affermazione egaritaria di ciò che è.

Un fondamento ripensato.

Ma ci si può attenere alla versione ristretta del fondamento che Deleuze fornisce? E così importante tutta questa storia del modello e della copia, dello Stesso e del Simile, questo platonismo rimaneggiato? Bisogna pensarci due volte, prima di affermare di essersi liberati del fondamento o di aver «rovesciato» Platone. E un po' quello che è successo anche con Hegel, il cui rovesciamento da parte

³ GILLES DELEUZE, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Editions de Minuit, Paris 1988 (trad. it. *La piega. Leibniz e il barocco*, Einaudi, Torino 2004, p. 227).

⁴ *Ibid.*

di Marx è stato semmai, per la filosofia, un potente mezzo di perpetuazione.

Si può legittimamente definire «fondamento» ciò che va qualificato come il fondo reale di ogni singolo essente, o ciò che fa apparire la differenza degli essenti come puramente formale rispetto alla determinazione univoca del loro essere. E' del resto in questa direzione che occorre orientare una lettura vigile e attenta di Platone (l'Idea come l'aspetto dell'essente che *lo espone* a essere pensato nel suo essere), piuttosto che in direzione delle metafore pittoriche del modello ideale e della sua imitazione empirica. Il fondamento come «parte» eterna dell'essente che ne raccoglie la variabilità e il senso equivoco nell'unità assoluta dell'Essere. In tal senso, non soltanto la filosofia di Deleuze è un pensiero del fondamento, ma è anche, tra tutti i dispositivi contemporanei, quello che ri-afferma nel modo più ostinato che il pensiero del molteplice esige una rigorosa determinazione dell'Essere come Uno. Diciamo che la filosofia di Deleuze, come la mia d'altronde, è risolutamente *classica*. Ed è facile definire il classicismo in materia. E' classica ogni filosofia che non si arrende alle ingiunzioni critiche di Kant, che si comporta come se il processo intentato da Kant alla metafisica non fosse valido e non fosse avvenuto. E' che, di conseguenza, contrappone a ogni «ritorno a Kant», alla critica, alla morale e così via, la necessità di ripensare l'univocità del fondamento, in quello che è diventato il nostro mondo.

Su questa rotta, il virtuale occupa per Deleuze una posizione strategica. Ed è anche il concetto che mi separa da lui nel modo più netto. Direi che mentre io tento di fondare un platonismo del molteplice, Deleuze si è votato a un platonismo del virtuale. Riprende da Platone l'ipotesi della sovranità univoca dell'Uno, ma sacrifica l'ipotesi che l'Idea sia sempre attuale. Per lui, l'Idea è la totalità virtuale, l'Uno è il serbatoio infinito delle produzioni dissimili. *A contrario*, io mantengo l'ipotesi che le forme del molteplice siano sempre attuali, come le Idee, e che il virtuale non esista, ma così sacrifico l'ipotesi dell'Uno. Per cui, per me il fondamento virtuale di Deleuze resta un elemento trascendente, mentre per lui è la mia logica del molteplice che, non essendo originariamente riferita all'atto dell'Uno, non

riesce a salvaguardare il pensiero dell'immanenza. È chiaro che i nostri classicismi contrapposti non potevano giungere a un accordo.

All'inizio della primavera del 1993, obiettai a Deleuze che la categoria del virtuale mi sembrava conservare in sé una sorta di trascendenza, in un certo senso spostata «al di sotto» dei simulacri del mondo, e simmetrica alla classica trascendenza «al di là». E' mettevo in relazione la salvaguardia di questa trascendenza rovesciata con quella della categoria del Tutto. Riaffermando l'attualità integrale dell'Essere, come puro molteplice-in-dispersione, affermavo che l'immanenza escludeva ai miei occhi il Tutto e che il solo punto di arresto del molteplice, che è sempre un molteplice di multipli (e non un molteplice di Uni), può essere solamente il molteplice di niente: l'insieme vuoto.

Deleuze riconobbe subito che quello era il cuore della nostra controversia, dato che per lui, se l'attuale si risolve unicamente in *stati di cose* e *vissuti*, il piano di immanenza non può che essere virtuale, non può ammettere altro che virtualità. Insistette, come sempre, sulla *realità* del virtuale ed evidenziò la funzione che ricopriva per lui il fondamento, seguendo tre indicazioni fondamentali:

1. Il virtuale, nella sua forma caotica, è donazione antepredicativa assoluta, presupposto non filosofico di qualsiasi pensiero filosofico. E alla stregua della donazione di senso, che si effettua a partire dal non-senso, il reale consistente, ivi compreso il virtuale-reale, è una differenziazione costruita come taglio di (e maggior vicinanza possibile a) un'Inconsistenza primordiale. E' il fondamento come «c'è» («il y a») anteriore a ogni pensiero.

2. Nella misura in cui si costruisce un taglio del caos (un piano di immanenza), cioè nella misura in cui si pensa *filosoficamente*, si estrae da tutto l'attuale (stati di cose e vissuti) la sua parte di virtuale e il pensiero si occupa soltanto di virtualità (o il piano è popolato soltanto da esse). Così facendo, si dà consistenza al virtuale. Io si appronta come reale, facendone il punto di ancoraggio dell'essente al proprio essere. E' il fondamento concepito come norma delle costruzioni del pensiero, garanzia di appartenenza del concetto al reale.

3. E nella misura in cui il pensiero non si basa sull'estrazione della parte virtuale, quindi reale, degli essenti, ma sulla loro semplice possibilità astratta e sul gioco reciproco e chiuso che si svolge tra loro, si costruisce sempre un piano, ossia un taglio consistente del fondamento caotico, ma questo piano non fa che «riferire» gli essenti (stati di cose e vissuti) e ordinarli in funzioni. Non si oltrepassa perciò la descrizione: un simile piano (di riferimento) è tutt'al più scientifico (se concerne gli stati di cose) o, nell'ipotesi peggiore, fenomenologico (se concerne il vissuto). Manca il fondamento. La teoria del piano di riferimento, sebbene unifichi in modo ammirabile la scienza e la fenomenologia, non è che una verifica negativa, in cui Deleuze riprende il classico processo intentato alla scienza dalla metafisica: essa è vera (Deleuze avrebbe detto piuttosto: è un pensiero, una costruzione, un taglio del caos), ma non raggiunge il fondamento della propria verità (Deleuze avrebbe detto piuttosto: non costruisce l'immanenza, non realizza il virtuale).

Per questa ragione Deleuze non poteva accettare che io assumessi la teoria degli insiemi come guida di un pensiero ontologico del molteplice puro. Sprovvisi di ogni apertura sul virtuale, attualità eterne, gli insiemi erano per lui dei numeri e si addicevano agli stati di cose, alla scienza, al puro e semplice riferimento. Avevo un bel sostenere che qualsiasi figura tipo piega, intervallo, abbraccio, dentellatura, frattale, o anche caos, può essere schematizzata da una certa famiglia di insiemi, e può esserne perfino sopravanzata, qualora la si concepisca come caso particolare di un immenso dispiegamento di configurazioni insiemistiche che ne esauriscono l'intero arco di significati. Non c'era nulla da fare. Questa proiezione della nostra controversia circa il fondamento (l'attuale-molteplice contro il virtuale-Uno) sul binomio insiemi/molteplicità soffocò ogni possibilità di raggiungere un accordo. Deleuze ne prese atto, lodando quello che definiva il mio canto degli insiemi, poetico e appassionato, ma tenendo ben fermo l'ostacolo sul quale eravamo inciampati: io «volevo» che le molteplicità fossero degli insiemi, e lui «voleva» che non lo fossero.

Il canto del virtuale.

Occorre ora prestare ascolto al canto deleuziano del virtuale, altrettanto appassionato, e in ogni caso più poetico. Lo faremo in cinque variazioni, senza rinunciare a introdurre *in fine* qualche dissonanza:

1. Il virtuale è l'Essere stesso dell'essente, oppure l'essente in quanto Essere, dato che l'essente non è che una modalità dell'Uno e l'Uno è la produzione vivente dei suoi modi. Non bisogna dunque mai – è questo, secondo Deleuze, «il solo pericolo»⁵ – confondere il virtuale con il possibile. Che una cosa sia messa in relazione con la sua possibilità vuol dire soltanto che stiamo separando la sua esistenza dal suo concetto. Il concetto detiene la totalità delle caratteristiche della cosa ed esaminandone il concetto si può affermare che la cosa è possibile, ossia che essa può esistere e le manca solo l'esistenza. Ma se l'esistenza può mancare e tutto il resto è dichiarato possibile dal concetto, ciò significa che l'esistenza è «un sorgere brutto, un atto puro, un salto»⁶. Una simile concezione dell'esistenza ripugna assolutamente a Deleuze. Esistere non è mai un sorgere brutto, o un salto, perché bisognerebbe allora che l'essere possibile e l'essere reale fossero sensi distinti dell'Essere. Si ricadrebbe fuori dell'univocità. Esistere significa venire in superficie come simulacro e inflessione di intensità dell'Uno. E di conseguenza l'Uno può ben essere, *nell'esistente*, il virtuale di cui l'esistente è un'attualizzazione o una differenziazione, ma non può in nessun caso essere separato dall'esistente, come il possibile lo è dal reale. In realtà, il presunto possibile non è che un'immagine artefatta del reale, che è, per così dire, ante-posta in una forma che non può essere attribuita all'Essere. E un gioco di specchi: il possibile «è concepito come l'immagine del reale, mentre il reale è concepito come la somiglianza del possibile». Il possibile è, secondo Deleuze, una categoria del platonismo,

⁵ DELEUZE, *Differenza e ripetizione* cit., p. 273; cfr. la scelta di testi.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 274.

dal cui punto di vista ciò che esiste deve rassomigliare a un concetto, concetto che è stato «fabbricato retroattivamente, a sua volta a immagine di ciò che gli somiglia»⁸. Al contrario, il virtuale si attualizza nell'essente come potenza immanente ed è privo di rassomiglianza con le sue attualizzazioni. «L'attualizzazione del virtuale avviene sempre per differenza, divergenza o differenziazione. L'attualizzazione rompe con la somiglianza come processo, non meno che con l'identità come principio. I termini attuali non somigliano mai alla virtualità che attualizzano»⁹.

Il canto del virtuale acquista allora i suoi accenti più intensi. Poiché se, contrariamente all'astrazione equivoca del possibile, il virtuale è il dispiegamento dell'Uno nella sua differenziazione immanente, bisogna concepire ogni attualizzazione come una novità, come un'attestazione del potere infinito dell'Uno di auto-differenziarsi alla supertività di se stesso, potere che è *il* senso, e cioè l'atto insensato della donazione di senso: «L'attualizzazione, la differenziazione, è sempre un'autentica creazione»¹⁰. Che l'esistenza non debba essere possibile, poiché essa è, significa anche che l'esistente, pensato in funzione della virtualità che esso attualizza, è in quanto tale, non creatura, ma creazione.

2. Il possibile si contrappone al reale e trascina subito il pensiero nell'equivoco e nell'analogia. Il virtuale è invece assolutamente reale. Soprattutto non lo si deve rappresentare come doppio latente o fantasma preliminare del reale. Il virtuale corrisponde a un processo di attualizzazione, è questo processo. E, ben inteso, al pensiero occorre la distinzione formale, la contrapposizione nominale tra il virtuale e l'attuale per dipanare il doppio movimento dell'intuizione (pensare l'attuale come attualizzazione del virtuale, pensare il virtuale come processo di produzione dell'attuale). Si può dunque affermare che il virtuale si contrappone (for malmente) all'attuale, ma tenendo bene a mente che l'uno e l'altro sono reali. Il primo come istanza dinamica dell'U-

no, il secondo come simulacro. In definitiva, quel che conta è il processo divergente di attualizzazione, grazie al quale il reale si dispiega in se stesso come matassa di virtualità implicate, secondo gradi diversi di potenza, negli essenti che esse attualizzano.

Pensare che il virtuale sia reale, e anzi proprio il lato reale dell'Uno, equivale allora a pensare per quale specifica ragione l'Uno, pura potenza di avvenire dei propri simulacri, non si dia mai come totalità. Non può farlo, poiché la sua realtà consiste appunto nell'attualizzare, di continuo, nuove virtualità. Pensare che il virtuale sia reale porta al cantico della creazione, in cui Deleuze, scrivendo, risente dell'influenza di Bergson: «Se il tutto non può essere dato, ciò avviene perché esso è l'Aperto, e spetta a lui cambiare senza tregua o far sorgere qualcosa di nuovo, insomma, durare. "La durata dell'universo deve essere una sola cosa con la latitudine di creazione che può trovarvi posto"»¹¹.

3. Sarebbe altrettanto erroneo concepire il virtuale come una sorta di indeterminazione, un serbatoio informe di possibilità che solo gli essenti attuali identificano. Se il virtuale fosse di questo tipo, occorrerebbe pensare l'Essere nel senso della sua indeterminazione e nel senso della sua determinazione. La coppia del virtuale e dell'attuale finirebbe ad assomigliare alla coppia aristotelica della materia e della forma. Sarebbe un po' come dire che il «virtuale» diviene una categoria e l'Essere, dicendosi almeno in due sensi, non è più univoco. Occorre perciò pensare il virtuale come «completamente determinato»¹². Che cosa vuol dire questo? Il paragone preferito di Deleuze, per farci capire come il virtuale sia altrettanto determinato dell'attuale, è un paragone matematico. Un problema di matematica è del tutto determinato e anche la sua soluzione lo è. Diremo allora, per quanto riguarda un singolo essente, che è attuale in quanto è la soluzione di un problema posto dalla virtualità che esso attualizza. Le virtualità, come i problemi, sono perfettamente differenziate e determinate, e sono

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ DELEUZE, *Cinema 1. L'immagine-movimento* cit., p. 22; citazione di Bergson, *L'evoluzione creatrice*.

¹² *Id.*, *Differenza et ripetizione* cit., p. 270.

altrettanto reali degli essenti attuali, così come i problemi sono altrettanto reali delle soluzioni. Inoltre, l'attuale non possiede alcuna rassomiglianza con il virtuale, così come la soluzione non possiede alcuna rassomiglianza con il problema. Si può dunque dire che il virtuale è il luogo dei problemi le cui soluzioni vengono proposte dall'attuale.

I casi biologici sono isomorfi ai casi matematici: un organismo determinato è una differenziazione della vita inorganica concepita come slancio creatore e al tempo stesso è la soluzione di un problema concepito come la sua stessa virtualità: «L'organismo non sarebbe nulla se non fosse la soluzione di un problema, allo stesso modo di ciascuno dei suoi organi differenziati, come l'occhio che risolve un "problema" di luce». Ogni creazione è al tempo stesso una soluzione.

È logico dunque che il virtuale sia fondamento, in virtù di una duplice determinazione. È determinato come problema, come virtualità di una soluzione inventata. Ma è anche determinato dalla circolazione nel virtuale della molteplicità dei problemi, o dei germi di attualizzazione, poiché ogni virtualità interferisce con le altre, così come un problema si costituisce come luogo problematico solo in prossimità di altri problemi. Un problema (una virtualità) è determinato come differenziazione da un altro problema (da un'altra virtualità). La sovranità dell'Uno è quindi duplice. Da una parte, l'attuale ha come essere una modalità transitoria dell'Uno, che viene pensato come virtualità. Dall'altra, i problemi o le virtualità hanno come essere-uno il virtuale, concepito come reale del campo problematico in generale, come potenza universale dei problemi e delle loro soluzioni. Il virtuale è fondamento per l'attuale, in quanto essere della virtualità che l'attuale attualizza. Ma il virtuale è anche fondamento di sé, poiché è l'essere delle virtualità, quel che le differenzia o le problematizza. È quella che Deleuze chiama la logica del doppio circuito: «Le memorie, i sogni, i mondi stessi sono soltanto circuiti relativi apparenti che dipendono dalle variazioni di questo Tutto. Sono gradi o modi di attualizzazione che si scaglionano tra questi due estremi del-

¹² *Ibid.*, p. 340.

l'attuale e del virtuale: l'attuale e il *proprio* virtuale sul piccolo circuito, le virtualità in espansione nei circuiti più profondi»¹⁴.

Si noterà che è impossibile evitare qui, come quasi sempre in una teoria del fondamento, la metafora della profondità: c'è una determinazione del virtuale che concerne la superficie, o il «piccolo circuito», e che va correlata all'attuale (al simulacro differenziato, all'essente). E c'è poi una determinazione «profonda», che concerne l'espansione e la differenziazione delle virtualità stesse, ed è, malgrado tutto, come l'interno dell'Uno (o del Tutto). Il fondamento come tale è certo l'unità intuitiva delle due, ossia il pensiero del virtuale simultaneamente concepito come virtualità dell'attuale e come espansione dell'Uno. Ma questa determinazione intuitiva va sempre conquistata ed esige da parte del pensiero una certa *velocità*. Per quanto riguarda la scrittura, in cui questa intuizione è riconcattata, essa si apparenta alle formazioni discorsive di Foucault, così come le interpreta Deleuze: linguaggi che «non sono un *logos* universale ma linguaggi mortali, atti a promuovere e talvolta a esprimere delle mutazioni»¹⁵.

4. Come fondamento dell'oggetto, il virtuale non deve essere pensato a prescindere dall'oggetto stesso. Se l'attuale consiste nell'attualizzazione e se l'attualizzazione è il processo del virtuale, bisogna accettare la conseguenza un po' strana che segue: «Il virtuale va anche definito come parte integrante dell'oggetto reale – come se l'oggetto avesse una sua parte nel virtuale e vi si immergesse come in una dimensione oggettiva»¹⁶. Se infatti il virtuale fosse separato dall'oggetto attuale, spezzeremmo l'univocità: l'Essere si direbbe come divisione nell'attuale oggettivo e nel virtuale inoggettivo.

Ciononostante, questa dottrina delle parti dell'oggetto non è semplice. Deleuze stesso pone la questione: «Come si può parlare a un tempo di determinazione completa e soltanto di una parte dell'oggetto?»¹⁷. La risposta, a mio avvi-

¹⁴ DELEUZE, *Cinema 2. L'Immagine-tempo* cit., pp. 95-96.

¹⁵ *Id.*, *Foucault* cit., pp. 23-24.

¹⁶ DELEUZE, *Differenza e ripetizione* cit., p. 270.

¹⁷ *Ibid.*

so, non è affatto soddisfacente, e vi vedo il punto in cui la teoria del virtuale si arena. La risposta esige infatti che «ogni oggetto sia duplice, senza che le sue due metà si rassomiglino, essendo l'una immagine virtuale e l'altra immagine attuale, ossia metà disuguali dispari»¹⁸. Si capisce bene quale vantaggio Deleuze tragga dal fatto che ogni oggetto, ogni essente, sia solo un simulacro: si può introdurre a tempo debito una teoria immanente del doppio, puntellata da una metafora ottica (il doppio strutto possibile delle immagini). Ma è assai difficile capire come il virtuale possa essere definito immagine, dato che questa è la prerogativa specifica dell'attuale. Il virtuale, come potenza propria dell'Uno, non può essere considerato esso stesso un simulacro. Senza dubbio produce immagini, ma non è immaginato, non è immagine. La metafora ottica zoppica. Sarebbe sicuramente più appropriato dire che l'essente attuale è un'«immagine virtuale», designando così entrambe le sue dimensioni, ma risulterebbe allora impossibile distinguere l'attuale e il virtuale come *parti* dell'oggetto.

È esattamente per non cadere in questa situazione imbarazzante che io ho postulato, per conto mio, l'univocità dell'attuale come molteplice puro, sacrificando sia l'Uno sia le immagini. Poiché Deleuze dimostra in modo esemplare che il più ammirabile sforzo contemporaneo per restaurare la potenza dell'Uno si paga con una teoria assai precaria del Doppio, che investe il pensiero dell'oggetto attuale, inevitabilmente determinato come immagine.

5. Per tentare di pensare sino in fondo il virtuale come parte dell'oggetto reale, e dunque l'essente attuale come diviso in una parte attuale e in una parte virtuale, senza sacrificare però i diritti dell'Uno, Deleuze si impegna in un'analisi dell'indiscernibile. È guidato qui, come in tutti i punti nodali del suo sistema, da Bergson e in particolare dalla celebre tesi sullo zampillare del tempo, che si scinde «mentre si pone o si svolge: si scinde in due getti asimmetrici, uno dei quali fa passare tutto il presente e l'altro conserva tutto il passato»¹⁹. Si riconosceranno facilmente l'attuale e

il virtuale (o l'Uno, o l'Essere), il primo nel passaggio del presente e il secondo nella conservazione integrale del passato. Abbiamo infatti «l'immagine attuale del presente che passa e l'immagine virtuale del passato che si conserva»²⁰. L'oggetto reale è dunque esattamente come il tempo, è scissione, duplicità. Si può dire che l'oggetto-immagine è tempo, e cioè una volta di più creazione continua, ma effettiva soltanto nella sua divisione.

Nondimeno, questa scissione resta enigmatica se riferita alla pura e semplice espressività dell'Uno. Non bisogna trarne la conclusione che l'Essere si dice al presente (come attualità chiusa) e al passato (come totalità virtuale)? Era questo, in effetti, il problema di Bergson, per il quale la potenza creatrice della vita, che è il nome dell'Uno, non cessa di generare doppi, circa i quali non si è mai sicuri che non si tratti, a conti fatti, di categorie, di divisioni equivocate dell'Essere: materia e memoria, tempo secondo la durata e tempo spazializzato, intuizione e concetto, evoluzione e specie, linea che conduce alle api e linea che conduce all'uomo, morale chiusa e morale aperta... Senza contare che a forza di definire continuamente il divenire per mezzo di scissioni, ci si ritrova meno lontani da Hegel di quanto si desiderasse.

Per scongiurare il duplice spettro dell'equivocità e della dialettica, Deleuze finisce per affermare che le due parti dell'oggetto, quella virtuale e quella attuale, sono in realtà impensabili come parti separate. Non esiste alcun segno, alcun criterio per distinguere. Sono «distinte e tuttavia indiscernibili, tanto più indiscernibili in quanto distinte, perché non si sa mai qual è l'una e qual è l'altra. È lo scambio ineguale, o il punto di indiscernibilità, l'immagine reciproca»²¹. In definitiva, il virtuale è fondamento, ma a patto che l'oggetto sia «il punto di indiscernibilità di due immagini distinte, l'attuale e la virtuale»²².

Si può dunque dire che la determinazione completa del fondamento come virtuale implica una *indeterminazione es-*

¹⁸ *Ibid.*, p. 271.

¹⁹ DELEUZE, *Cinema 2. L'immagine-tempo* cit., p. 96.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

senziale di ciò che viene fondato. Poiché il «non si sa qual è l'una e qual è l'altra», con riferimento alle due parti dell'oggetto, disorienta inevitabilmente ogni determinazione intuitiva.

Questo sforzo eroico mi sembra pertanto destinato all'insuccesso. Anche se pensato via via come distinto dal possibile, assolutamente reale, completamente determinato e parte integrante dell'oggetto attuale, il virtuale non può uniformarsi, in qualità di fondamento, all'univocità dell'Essere-uno. Più Deleuze tenta di strapparli all'irrealtà, all'indeterminazione, all'inoggettività, e più l'attuale, o l'essente, si irrealizza, si indetermina, e alla fine si inoggettiva, dato che si sdoppia fantomaticamente. Seguendo questa rotta di pensiero, il Due si installa al posto dell'Uno. E quando, per salvare malgrado tutto l'Uno, bisogna ricorrere al Due impensabile, a una indiscernibilità senza rimedio, alla metafora conciliante e oscura dell'«immagine reciproca», ci si può davvero dire che il virtuale non è poi molto meglio della finalità, di cui rappresenta l'inversione (destina tutto, invece di essere il destino di tutto). Siamo pure particolarmente duri, invocando Spinoza contro il suo principale, se non unico, discepolo realmente moderno: il virtuale, come la finalità, è *ignorantiae asylum*.

Debbo dunque tornare, com'è regola in filosofia, disciplina di pensiero in cui la discussione è onnipresente ma senza conseguenze che esulino dal suo campo, al canto in cui mi riconosco: l'Uno non è, ci sono solo molteplicità attuali, e il fondamento è vuoto.

Capitolo sesto Il tempo e la verità

Ho avuto occasione di dire che la filosofia di Deleuze è, come la mia, di tipo classico (una metafisica dell'Essere e del fondamento). Per quanto riguarda la mia, la classica conseguenza di questo classicismo è la posizione centrale che viene a occupare l'idea di verità. E alla costruzione di questa idea, costruzione resa estremamente complicata dalla situazione del nostro tempo, che è consacrato sostanzialmente *L'essere e l'evento*. Ci si domanderà ovviamente: che cosa succede della verità in Deleuze? E in particolare: il fatto che gli essenti siano dei simulacri e dunque manifestino, in linea con la tradizione nietzscheana, «la più alta potenza del falso»¹, non intralcia l'ipotesi che il virtuale, come fondo, sia il garante di una possibile verità intuitiva?

Deleuze, caratterizzava spesso e volentieri in modo negativo la promozione della questione della verità da parte della filosofia. Mi scrisse che non aveva mai sentito il bisogno di una nozione simile, né provava per essa alcun gusto. Per lui, mi disse, la verità è soltanto il rapporto che un elemento trascendente intrattiene con le funzioni che da esso dipendono. Corrisponde alla *possibilità di un attuale*, ma la *realtà di un virtuale* è cosa ben diversa dalla verità. Le verità sono inevitabilmente analogiche, o equivocate, mentre i concetti sono assolutamente univoci.

Le sue ragioni sembrano dunque chiare. L'idea di verità rinviava tutti al più, per Deleuze, alla scienza (al piano di riferimento), poiché essa esige:

¹ DELEUZE, *Logica del senso* cit., p. 231.

- un punto di trascendenza (il che non si addice all'univocità, data l'equazione immanenza = univocità, che potremmo anche riscrivere molteplicità = Uno);
- il rinvio dell'essente attuale, non alla virtualità reale che lo fonda, ma al gioco di specchi del possibile;
- percorsi analogici, che presuppongono l'impiego di categorie che suddividono l'Essere.

Si può del resto riassumere abbastanza bene questo giudizio, dicendo che, per Deleuze, la verità è una categoria, ed è anzi una categoria di categorie, o *la* Categoria: è normativa (le occorre la trascendenza del giudizio), analogica (si dice in modo equivoco di tutte le forme dell'Essere), astratta (verifica una possibilità invece di attualizzare una virtualità) e mediatrice (attribuisce al divenire l'obiettivo di interiorizzare il proprio essere, che equivale ad assumere la propria verità). Si capisce che Deleuze dichiara allora di non provare «nessun gusto» per la categoria di verità – il che, nella sua logica, è una condanna ben più severa di quella che si risolve nel denunciarne l'inconsistenza: il «gusto» infatti, come affetto, è l'indice che un'intuizione si è messa in movimento. E abbiamo appena sottolineato per quale ragione l'intuizione, come duplice percorso della potenza, non abbia niente a che fare con le valutazioni secondo il vero.

La potenza del falso.

Ma la stessa questione che si pone per il fondamento si pone per la verità: l'idea esplicita che se ne fa Deleuze non è particolarmente ristretta? Non è funzionale al «platonismo» di cui egli elabora, per i suoi bisogni, un'immagine scheletrica? Quando intona il canto gioioso che celebra l'ascesa dei simulacri multipli (che, come abbiamo mostrato, portano in trionfo l'Uno, il che forse è un po' meno gioioso), Deleuze impiega un'immagine assai bella, che rovescia l'*Odissea*. E, egli dice, «il trionfo del falso pretendente»². Ma, aggiunge subito, «il falso pretendente non può essere

detto falso rispetto a un supposto modello di verità»³. Il suo trionfo è dovuto all'«effetto di funzionamento del simulacro in quanto macchinazione, macchina dionisiaca»⁴.

Questo effetto-macchina provoca il crollo della disposizione gerarchica del paradigma e della sua imitazione, ne conveniamo senza problemi. Ma «verità» si dice solo del metro che valuta le apparenze mimetiche e ristabilisce i diritti dell'essenza reale? Accettiamo senza problemi che, «risalendo alla superficie, il simulacro faccia cadere sotto la potenza del falso (fantasma) lo Stesso e il Simile, il modello e la copia»⁵. Resta però il fatto che in tutta questa faccenda «falso» si riferisce solo a una categoria di verità fondata per l'appunto sullo Stesso del modello e il Simile della copia, categoria che, non mi pare esagerato sostenerlo, nessun filosofo ha mai promosso se non come immagine di mediazione, che il pensiero ha piuttosto il compito di disfare. E il caso di Platone, in special modo, che dedica ad esempio la parte iniziale del *Parmenide* a dimostrare l'inermità di tale immagine, di cui altrove si serve con abbondanza.

Resta dunque intatto il problema di sapere se lo «scarso gusto», ben comprensibile, che Deleuze prova per la concezione analogica della verità (il vero come parte dell'essente analoga al suo essere, o copia fedele della sua Idea) non sia l'indice di un gusto più profondo, e più segreto, per un'altra idea di verità. Idea di cui egli sarebbe, con la cortese violenza che va riconosciuta al suo pensiero e al suo stile, uno strenuo difensore. Idea tanto più ritorta che il nome che la verità vi prende sarebbe appunto: il falso, la *potenza* del falso. E dato che il metro di questa verità non sarebbe più il giudizio, ma (in linea con i requisiti dell'intuizione, che è, lo abbiamo visto, un percorso in circolo) una sorta di *narrazione*.

Si presti attenzione, in questo passo tratto dall'*Immaginazione-tempo* – l'esperienza di pensiero prende qui le mosse dal caso-Borges –, alla sfumatura di crudele certezza da cui affiora, a mio avviso, un'idea specificamente deleuziana di verità:

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

La narrazione cessa di essere veridica, cioè di pretendere di vero, per farsi sostanzialmente falsificante. Non si tratta affatto di «a ciascuno la sua verità», di una variabilità relativa al contenuto. E una potenza del falso che sostituisce e sposta la forma del vero, poiché afferma la simultaneità di presenti incompatibili o la coesistenza di passati non necessariamente veri. [...] La narrazione falsificante pone al presente differenze inesplicabili, al passato alternative indecidibili tra il vero e il falso. L'uomo verace muore, ogni modello di verità crolla, a vantaggio della nuova narrazione⁶.

Questo testo suscita cinque osservazioni:

1. «Verità» vi si declina ancora e sempre all'insegna della definizione ristretta del modello (e della copia). La morte dell'«uomo verace» è solo la morte dell'invenzione nietzscheana battezzata «platonismo».

2. Porre delle alternative indecidibili tra il vero e il falso (ma sarebbe meglio dire qui, per evitare ogni confusione, tra il verace e l'erroneo) è sempre stato un aspetto costitutivo del movimento della verità. E esemplare il caso di Platone, per il quale l'aporia è un passaggio obbligato del vero e che non esita a far precipitare interi testi nell'indecidibilità *assoluta* (ad esempio la possibilità e l'impossibilità di insegnare la virtù, o il fatto che sia falso che l'Uno è e sia falso che l'Uno non è).

3. Il tema della narrazione come vettore flessibile e paradossale della verità è vecchio quanto la filosofia. Le storie di Achille e la tartaruga, gli aneddoti sulla *querelle* dei futuri contingenti (cui lo stesso Deleuze, giustamente, presta la massima attenzione), le aringhe con le quali si dimostrava, senza una grinza, che Elena è meravigliosa e poi che la stessa Elena è un essere ignobile, tutto questo ha dimostrato di quali delizie sperimentali sia capace ogni teoria della verità, senza che ci fosse bisogno di attendere l'opera (geniale) di Borges, né la «nuova narrazione». In tutto questo, ancora una volta, Platone si rivela un maestro. Chi potrebbe sostenere che il mito di Er, alla fine della *Repubblica*, sia una storia limpida? Vi si incontrano solo trabocchetti e biforcazioni.

Aggiungo che, personalmente, ho sempre concepito la

⁶ DELEUZE, *Cinema 2. L'immagine tempo* cit., p. 148.

verità come un percorso aleatorio, una traiettoria tracciata dall'evento, che non obbedisce ad alcuna legge esterna, sicché, per renderne conto, occorre certamente la narrazione, ma occorre *al tempo stesso* la matematizzazione – un andirivieri dalla *finzione* all'argomento, dall'immagine alla formula, dal poema al matema, di cui Borges fornisce in effetti esempi straordinari.

Per cui potrebbe darsi che i processi addebitabili alla «potenza del falso» siano del tutto indiscernibili dai processi addebitabili alla potenza del vero.

4. Di questa indiscernibilità si può dare una spiegazione semplice.

Per chi pensa, come me, che l'univocità dell'Essere esiga la sua integrale *attualità*, la verità si impone come iscrizione immanente, essa stessa attuale, di quella parte dell'essere che è fondatrice degli essenti (l'Idea per Platone, il negativo per Hegel, il generico per quanto riguarda il sottoscritto...). La difficoltà, che può essere affrontata solo ricorrendo all'aporia, alla narrazione ritorta, all'argomento sofisticato, è allora quella di localizzare costruttivamente le *forme attuali* dell'Essere-vero, dato che non si può rinviare ad alcuna virtualità. Diciamo che il protocollo è in questo caso quello dell'*isolamento formale* delle verità nel dispiegamento infinito degli essenti attuali.

Per colui che ritiene invece che l'univocità dell'Essere implichi che esso sia essenzialmente *virtuale*, il tema della verità si impone come quello della *potenza*. Rispetto alla potenza, le forme attuali dell'essente possono essere considerate solo simulacri o istanze anarchiche del falso. Poiché la verità è coestensiva alla capacità produttiva dell'Uno-virtuale e non risiede nei suoi risultati attuali, considerati uno a uno. La difficoltà non è più dunque quella di isolare le forme-verè nell'attuale, ma quella di collegare l'anarchia dei simulacri a un'affermazione vera-immanente. Questa affermazione non può però essere reperita altrove che nelle sue attualizzazioni, e la potenza è realmente *potenza del falso*. Per cui il compito è quello di circolare tra i casi e le forme del falso, cosicché, su loro impulso, esposti asceticamente alla loro macchinazione dionisiaca, si venga travolti dalla corrente dell'intuizione, che totalizza in sé la

«discesa» verso l'«Uno-vero e la «risalita» verso il Moltiple-falso – intuizione della potenza come tale. Il problema, la cui risoluzione richiede gli stessi accorgimenti impiegati nel caso dell'isolamento delle forme attuali del vero (far uso di tutti i mezzi, dai cantici agli algoritmi), è quello della *totalizzazione virtuale vera delle forme attuali false*. Ma è ancora e sempre della questione delle verità che si tratta.

Deleuze esalta «Nietzsche, che nel nome della "volontà di potenza" sostituisce la potenza del falso alla forma del vero e risolve la crisi della volontà, vuole regolarla una volta per tutte, ma, all'opposto di Leibniz, a vantaggio del falso e della sua potenza artistica, creatrice...»⁷. Ma gli si può obiettare che l'operazione descritta è tautologica. Se pensate il vero come potenza (virtuale), e non come forma (attuale), è assodato che le forme del vero saranno il prodotto-falso di questa potenza. E reciprocamente, se pensate il vero come forma (attuale), la potenza (virtuale) sarà la forma-falsa per eccellenza, la forma *generica* dell'inaturalità.

In sostanza, «potenza del falso» non è che il nome che Deleuze, ispirato da Nietzsche, dà alla verità.

5. Si noti ancora l'estrema importanza che assume, in questo passo sulla potenza del falso, la questione del tempo. Ciò di cui va fatto credito a Borges, e che fa sì che egli «spodesti la forma del vero», sono le manipolazioni narrative del presente e del passato: la coesistenza di passati la cui verità o falsità è dubbia, sebbene si reputi che abbiano avuto luogo; la simultaneità di presenti che dovrebbero escludersi a vicenda. Si ha l'impressione che, per Deleuze, verità (potenza del falso) e tempo appartengano alla stessa sfera di pensiero. Ed è così in effetti: la «via maestra» per accedere all'idea deleuziana della verità è la sua teoria del tempo.

Primato del tempo e detemporizzazione.

Inizialmente, il nesso tra la verità e il tempo assume le foggie di una diagnosi negativa: «Se si considera la storia del pensiero si constata che il tempo è sempre stato la mes-

⁷ *Ibid.*

sa in crisi della nozione di verità»⁸. A sostegno di tale tesi, Deleuze menziona (vi abbiamo fatto già allusione) il paradosso dei futuri contingenti, grande *topos* della filosofia greca. Rammentiamone la matrice. Ipotizziamo che sia vero l'enunciato: «L'evento x può accadere domani». Ciò equivale a sostenere, al presente, che x può non accadere (altrimenti sarebbe vero un altro enunciato: «x *deve* accadere»). Ora, se l'evento x accade domani, il risultato sarà che la precedente affermazione vera (x può non accadere) sarà stata falsificata, per cui si dovrà rinunciare all'idea che il passato, quel che ha-avuto-luogo, sia sempre vero. E, parimenti, l'impossibile (impossibile che x non accada, visto che x è accaduto) sarà stato generato dalla sua stessa possibilità «vera» (l'affermazione che è possibile che x non accada).

Qual è l'uso specifico che Deleuze fa di questo «paradosso»? Lo usa per dimostrare che non può esserci un nesso semplice tra la verità e la forma del tempo, e per questa ragione la filosofia si è vista condannata per lungo tempo ad «accantonare il vero lontano dall'esistente, nell'eterno o in quel che imita l'eterno»⁹. La teoria della potenza del falso provvede appunto a togliere questa condanna: il tempo a essere primo, mentre la verità va destituita.

Notiamo che questa conclusione è solo il frutto di una scelta. Dalle difficoltà, ben reali, sollevate dal rapporto tra la verità e il tempo si può anche trarre la conclusione che sia la categoria del tempo a essere contraddittoria ed empirica, e che sia legittimo, anzi gioioso, sopprimerla a profitto delle verità, senza vedere in tutto ciò la minima «condanna». E quello che io penso: le verità sono molteplicità attuali, il cui valore «dionisiaco» è ben più elevato di quello che si può attribuire a qualsivoglia salvataggio fenomenologico del tempo. E aggiungerei anche che questo valore è sempre nutrito dalla convinzione che l'attualità delle verità (scientifiche, politiche, amorose, artistiche...) sia trans-temporale e che noi siamo *realmente* contemporanei di Archimede e Newton, di Spartaco e Saint-Just, di Murasaki Shikibu ed Eloisa, di Fidia e Tintoretto. Il che vuol

⁸ *Ibid.*, p. 147; cfr. la scelta di testi.

⁹ *Ibid.*

dire che pensiamo con loro, come loro, senza la minima necessità di una sintesi temporale.

Apparentemente, Deleuze sostiene il contrario. Preferisce il tempo alla verità, tanto più che «la sola soggettività è il tempo, il tempo non-cronologico colto nella sua fondazione»¹⁰. Apparentemente. Perché bisogna prestare attenzione, nella frase appena citata, alle strane indicazioni sul tempo («non-cronologico», «colto nella sua fondazione»). Il problema è poi complicato dal fatto che, per Deleuze, come stiamo per mostrare:

- il tempo è la verità stessa;
- in quanto verità, il tempo non è temporale: è virtualità integrale;
- vi è indiscernibilità tra l'essere assoluto del passato e l'eternità.

Tanto che non è esagerato affermare che il classicismo di Deleuze sfocia in ciò che segue: pensata in virtù di un'intuizione essenziale, e particolarmente difficile, *la potenza del falso è una sola e stessa cosa con l'eternità del vero*. Eternità il cui modo d'essere è il ritorno (eterno).

Tutto ciò rende ancora una volta Deleuze un seguace involontario di Platone. È nota la formula del Maestro: «Il tempo è l'immagine mobile dell'eternità». Si può inizialmente credere che tale formula condensi in sé tutto ciò che Deleuze ripudia: il tempo sensibile, il concreto, ridotto allo stato di miserabile copia del modello eterno. Ma se si riconduce, come dovuto, l'immagine alla sua condizione specifica di simulacro (e non alla *minests*) e l'eternità all'Uno come virtuale integrale, diventa chiaro che anche per Deleuze, soprattutto per lui, il tempo è essenzialmente l'espressione dell'eterno. Come egli afferma con forza, le immagini-tempo, che vanno situate nella potenza creatrice del Tutto, sono «immagini-volume, al di là del movimento stesso»¹¹. Il che equivale a dire che l'essere profondo del tempo, la sua verità, è immobile.

Ma in che modo pensare questa totalizzazione immobile che fonda la mobilità del tempo? Deleuze segue ancora

¹⁰ *Ibid.*, p. 97.

¹¹ DELEUZE, *Cinema 1. L'Immagine-movimento* cit., p. 24.

una volta le orme di Bergson. L'intuizione cruciale annoda tra loro due idee.

Da una parte, il passato «non si forma dopo il presente che esso è stato, ma contemporaneamente»¹². Questa osservazione è strettamente conforme alla logica dell'Uno. Se il passato fosse solo l'*après coup*, esso non sarebbe creazione o potenza, ma irreparabile assenza, sarebbe la produzione di nulla da parte del presente-che-passa. Bisognerebbe allora che l'Essere si dicesse, a questo punto, in due sensi differenti: nel senso del suo essere-mobile e nel senso della sua assenza. Vi sarebbe una partizione *nostalgica* dell'Essere. E nulla è più estraneo a Deleuze (e a Bergson) della nostalgia. Il passato è una produzione positiva del tempo. Lungi dal manifestare una perdita d'essere, o un annientamento della precarietà del divenire, è un accrescimento, un supplemento d'essere, qualcosa di incorporato al cambiamento dell'Uno (ma l'Uno è il suo stesso cambiamento). Il presente è infatti un punto di apertura dell'Uno (ma l'Uno è l'Aperto), in cui una variazione dell'Uno (della durata pura) si tramuta in una mobilità superficiale. In quel punto, il tempo si scinde, prendendo la forma di una *dupliche creazione*. Il tempo è una scissione creatrice: «Il tempo [...] sdoppia il presente in due direzioni eterogenee, di cui l'una si slancia verso l'avvenire e l'altra ricade verso il passato». Questa scissione è l'*opération* del tempo come dispositivo di potenza dell'Uno. Poiché occorre che l'avvenire in superficie di un simulacro (cioè l'attualizzazione come presente che «si slancia verso l'avvenire») sia sempre riconducibile, sul piano ontologico, a un puro cambiamento immanente dell'Uno (cioè all'incorporazione creatrice di un passato, alla sua *virtualizzazione*).

D'altra parte, il passato così creato viene incorporato a una gigantesca «memoria» totale, che è l'essere del tempo come durata pura, cambiamento qualitativo permanente in cui l'insieme del passato agisce come l'insieme del virtuale. Vi sono del resto corrispondenze strette tra i due insiemi. Come ogni essente attuale trova in se stesso la propria

¹² *Ibid.*, *Cinema 2. L'immagine-tempo* cit., p. 96.

¹³ *Ibid.*

virtualità, così il presente trova in se stesso il proprio passato. E come le diverse virtualità si diversificano «in profondità» e tali differenziazioni formano il virtuale, così i diversi passati si ammassano e ricompongono per formare la durata o il passato totale. In ogni caso, si è di fronte a «un piccolo circuito interno tra un presente e il *propro* passato» e a «circuiti virtuali sempre più profondi, che ogni volta mobilitano l'intero passato, ma nei quali i circuiti relativi si immergono o affondano per prendere forma attualmente e riportare il loro provvisorio raccolto»¹⁴.

Nella scelta dell'immagine (il raccolto «provvisorio») vediamo profilarsi la contrapposizione tra la mobilità fugace della dimensione attuale del presente e l'eternità latente dell'incorporazione della sua dimensione virtuale all'«intero passato».

La durata pura, il grande passato totale che fa tutt'uno con il virtuale non può essere definito temporale, poiché è l'essere stesso del tempo, la sua designazione univoca secondo l'Uno. Le diverse istanze del tempo sono «tagli» di questa durata – la parola «taglio» segnala sempre, in Deleuze, un'intuizione completa dell'attualizzazione (la filosofia stessa, considerata come costruzione di un piano di immanenza, è un taglio del caos). Deleuze interpreta Bergson (o Bergson interpreta Deleuze, il che è del tutto conforme all'esistenza attiva del passato, co-presente al presente) distinguendo tra tagli immobili, o istantanei, che sono gli oggetti; tagli mobili, che corrispondono ai movimenti; e infine, a fondamento degli altri due, tagli totali, o piani, in cui si tratta davvero dell'Uno eterno e in cui «gli oggetti, approfondendosi, perdendo i loro contorni, si riuniscono nella durata»¹⁵.

Si presti attenzione alla stilistica del fondamento, che difa sempre ciò che fonda: solo rinunciando alla loro forma e dissolvendosi nella loro stessa profondità (virtuale) gli essenti (gli oggetti) sono finalmente dislocati, pensati, raffigurati, secondo l'univocità dell'Uno. Come in ogni grande filosofia classica, *la verità è la disfatta, o la defezione, dell'oggetto di cui è la verità*.

¹⁴ *Ibid.*, p. 95.

¹⁵ DELEUZE, *Cinema 1. L'Immagine-movimento* cit., p. 24.

L'intuizione di Deleuze culmina nella determinazione completa del tutto (o dell'Uno), la cui atemporalità è fondatrice del tempo, come Relazione. Nulla dimostra meglio che, se il tempo è la verità, allora occorre pensare l'essere del tempo, come essere della verità, tramite un concetto da cui sia stata eliminata ogni dimensione temporale.

Per quale ragione, «se occorresse definire il tutto, lo si definirebbe attraverso la Relazione»¹⁶? Seguiamo qui il filo dell'analisi del tempo. Un oggetto non è mai altro che un taglio immobile della durata, o la dimensione istantanea del presente. *Di per sé* non può dunque porsi in relazione con un altro oggetto, poiché nessun presente puro coesiste con un altro. I presenti sono semplici e fugaci coesistenze. Se vi sono relazioni temporali, o qualcosa come il tempo, può accadere solo in profondità, nelle diversificazioni che si producono tra i singoli passati nel Passato totale, nel «grande circuito» delle virtualità. Ma queste diversificazioni profonde non sono altro che i cambiamenti qualitativi del tutto, o l'essere dell'Uno come cambiamento. Per cui, negativamente, «la relazione non è una proprietà degli oggetti» e, positivamente, «le relazioni [...] appartengono al tutto»¹⁷. Il movimento degli oggetti nello spazio, contemplato come attualità o simulacro, è contiguità s-legata degli oggetti-presenti. Ma nella sua profondità virtuale, nella sua verità, è un cambiamento interno dell'Uno, che si esprime alla superficie attraverso relazioni temporali, come il Simulacro, l'Antecedente, la Memoria, il Progetto, ecc. – relazioni inintelligibili fintanto che si immagina che siano proprietà della dimensione istantanea del presente. «Grazie al movimento nello spazio, gli oggetti di un insieme cambiano le rispettive posizioni. Ma, attraverso le relazioni, il tutto si trasforma o cambia di qualità»¹⁸.

Si può dunque concludere che: «Della durata stessa o del tempo, possiamo dire che è il tutto delle relazioni»¹⁹. E

¹⁶ *Ibid.*, p. 22.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

questo tutto delle relazioni Deleuze lo definisce «la Relazione» – quant'è platonica la maiuscola! Si realizza, così, l'intuizione che ci conduce dal tempo come luogo della verità alla detemporizzazione del tempo.

Memoria e oblio.

Si noterà che la vicinanza di Platone implica quella di Hegel. Se il tempo (come virtuale, o come passato integrale) è la Relazione, siamo così distanti dalla celebre formula: «Il tempo è l'esser-ci del Concetto»? Anche per Hegel l'intelligibilità degli esseri obbedisce alla legge del divenire dell'Uno, che è allo stesso tempo l'Uno come divenire. Per cui anch'egli deve da un lato rendere pienamente giustizia del tempo e dall'altro detemporizzarlo nell'immenezza circolare dell'Idea assoluta. La disputa tra Deleuze e Hegel verte sulla natura delle operazioni (il negativo contro l'espressivo, la dialettica contro l'intuizione, il dispiegamento ascendente contro l'«anarchia coronata»), ma non sul montaggio globale.

Cosicché mi è sempre parso che una parte del mio contenzioso con Hegel valesse pure nei confronti di Deleuze.

Il tempo è per me una categoria derivata dalla presentazione come tale, ed è molteplice esso stesso. Direi che il tempo (o piuttosto *un* tempo, quello della situazione) è il *non-esser-ci* del concetto. Una verità è sempre la disfatta di un tempo, così come una rivoluzione corrisponde alla chiusura di un'epoca. Per me è dunque essenziale pensare la verità, non come tempo, o come essere atemporale del tempo, ma come *intenzione*.

Mi sembra che al contrario Deleuze e Hegel affermino che la verità è, in ultima analisi, memoria, incorporazione all'Essere della sua stessa fecondità attualizzata, passato assoluto. Divergono – ed è assai importante – sulla struttura della memoria: Relazione, vale a dire virtualizzazioni e differenziazioni, per l'uno; Tappe, vale a dire figure monumentali e obbligate, per l'altro. Ciononostante, la sovranità dell'Uno comporta sempre la stessa conseguenza: la verità è la conservazione immanente (virtualità o concetto)

di ciò che ha attestato la potenza dell'Uno, come attualità secondo Deleuze, come effettività secondo Hegel.

Ma se il «c'è» («il γ α») è pura molteplicità, se tutto è attuale, se l'Uno non è, non è più dal lato della memoria che bisogna cercare la verità. La verità è al contrario carica di oblio, è addirittura, al contrario di quanto pensa Heidegger, l'oblio dell'oblio, l'interruzione radicale, catturata nella sequenza dei suoi effetti. E questo oblio non è oblio di questo o quello, ma l'oblio del tempo stesso, il momento in cui viviamo come se il tempo (*questo* tempo) non fosse mai esistito. O se vogliamo, in linea con la profonda massima di Aristotele, dato che l'essere comune a ogni tempo è la morte, come se fossimo immortali. Questa è secondo me l'esperienza reale delle rivoluzioni (politiche), delle passioni (amorose), delle invenzioni (scientifiche) e delle creazioni (artistiche). E da questa abolizione del tempo che viene generata l'eternità delle verità.

Nei testi più pacati che ha scritto sulla verità, quelli che si trovano in *Foucault*, al di là delle imprecitazioni nietzscheane contro il platonismo e l'apologia dello *Pseudos*, Deleuze ammette pienamente, o Foucault fa ammettere a Deleuze, che esistono giochi di verità, che «la verità è inseparabile dalla procedura che la stabilisce». E identifica questa procedura con la sintesi disgiuntiva, cosa che è perfettamente ammissibile, dato che tale sintesi, come esperienza ascetica del non-rapporto, è il punto di partenza obbligato di tutto il percorso intuitivo che conduce alla verità come Relazione: «Il vero non si definisce né attraverso una conformità o una forma comune, né attraverso una corrispondenza tra le due forme [si parla di Foucault, quindi le "due forme" sono il visibile e il linguaggio]. Vi è disgiunzione tra parlare e vedere». Ma il risultato cui mette capo la procedura del vero, quale Deleuze la decifra in Foucault, è in ultima analisi la memoria, e addirittura la «memoria assoluta o memoria del fuori, al di là di quella corta memoria che si iscrive negli strati e negli archivi». C'è av-

²⁰ DELEUZE, *Foucault* cit., p. 69.

²¹ *Ibid.*, p. 70.

²² *Ibid.*, p. 108.

vento della verità quando il tempo diviene soggetto, nel senso che c'è intuizione della durata, sprofondamento negli strati profondi del virtuale, lunga memoria immersa nel passato integrale inteso come azione permanente dell'Uno. Il diventare-verità del soggetto, come diventare-soggetto del tempo, è ciò che «fa passare ogni presente nell'oblio, ma conserva ogni passato nella memoria»²³. E se l'oblio sbarra la strada a ogni ritorno al di qua del presente, è la memoria che fonda allora la «necessità del ricominciamento».

La verità, che comincia come sintesi disgiuntiva, o come esperienza della separazione del presente, trova compimento nell'ingunzione della memoria a ricominciare sempre.

Il che equivale a dire che non c'è cominciamento, ma soltanto un presente abolito (in via di virtualizzazione) e una memoria che risale in superficie (in via di attualizzazione).

A questo io non posso acconsentire. Perché ritengo che ogni verità sia fine della memoria e avvio di un cominciamento.

²³ *Ibid.*, p. 109.

Capitolo settimo Eterno ritorno e caso

Che la verità sia memoria si può dire anche in questo modo: essa è ciò che arriva soltanto ri-arrivando, è ritorno. E che la verità non sia temporale, ma identica all'essere del tempo, si può dire anche così: il suo ritorno è eterno.

Si può affermare che Deleuze ha consacrato l'essenziale della sua opera a difendere, spiegare e capire sempre meglio l'intuizione fondatrice di Nietzsche sull'eterno ritorno. E una osservazione piena di ammirazione la mia, perché per me la verità è sempre un atto di fedeltà. La fedeltà di Deleuze è tanto più motivata visti i gravi controsensi che incombono da sempre su questo tema. Controsensi particolarmente pericolosi se si interpreta l'intuizione nella forma che le presta il più delle volte il suo autore: l'eterno ritorno dello Stesso.

Lo Stesso è una vecchia categoria filosofica, nel *Sofista* di Platone lo Stesso è uno dei cinque «generi supremi» che dettano (pensa Deleuze) una partizione equivoca dell'Essere. I controsensi che hanno impedito di gettare piena luce sulla buona novella, sulla dionisiaca novella dell'eterno ritorno, controsensi la cui minaccia era così palese da spingere Nietzsche a una sorta di riserbo e di mezzo silenzio sulla propria abbagliante intuizione, si ricollegano tutti agli equivoci dello Stesso.

Su tre controsensi.

Ci sono almeno tre deformazioni del tema del ritorno eterno, che insieme ne fanno una categoria, un'astrazione trascendente.

1. Si può ipotizzare che l'eterno ritorno si dica dell'Uno stesso, concepito come il soggetto del ritorno. È l'Uno che ritorna, e ritorna eternamente. Ma in che modo l'Uno può ritornare? Lo può se viene pensato nella sua identità, Uno = Uno, il che costituisce il punto di partenza di Fichte e una possibile lettura di Parmenide (l'Essere è Uno perché viene identificato solo come identico a sé, ed è circolare, è come una sfera, poiché può ritornare solo in base a questa identità). Deleuze direbbe: in una simile concezione del ritorno dello stesso, l'identità dell'Uno è «principio». Per cui l'Uno si trova in posizione trascendente rispetto al molteplice. Poiché le differenze sono subordinate a esso, così come una diversità lo è al suo principio. Il molteplice stesso è catturato nel ritorno identico dell'Uno, nella sua permanenza inalterabile, solo in quanto è un fattore di degradazione, vi prende parte come qualcosa che altera e corrompe il principio di identità. Il molteplice è ricondotto al suo essere essenziale e la forma d'essere corrotta che esso rappresenta è rettificata, corretta dal ritorno dello Stesso, dalla riaffermazione del fatto che l'Uno è l'Uno, come in certe religioni la credenza, e la salvezza che ne dipende, sono contenute integralmente nella proposizione: Dio è Dio. E, ben inteso, l'Essere è equivoco. Poiché si dice dell'Uno inteso come ciò che ritorna, e del molteplice inteso come ciò che non deve ritornare. Si dice dell'identico come un che di superiore alla differenza.

Ne sappiamo abbastanza per scartare questo controsenso sullo Stesso. L'Uno non può ritornare come soggetto, come identità. Poiché l'Uno, già in se stesso non è che *potenza di avvenimento dei suoi modi immanenti*. E questo avvenimento non è qualificabile come identità, sfugge alla tautologia Uno = Uno, poiché è l'Aperto, il cambiamento, la durata, la Relazione. Non esiste pensiero dell'Uno che permetta di identificarlo e di riconoscerlo quando ritorna. Non ci sono che pensieri *nell'Uno*, o secondo l'Uno, che sono già inflessioni della sua potenza, percorsi, intuizioni.

Bisogna aggiungere che l'univocità interdice ogni ipotesi di ritorno dell'Uno. Infatti, se l'Uno deve ritornare, co-

¹ DELEUZE, *Differenza e ripetizione* cit., p. 163.

me Deleuze osserva a proposito di Nietzsche, ciò significa che ha dovuto innanzitutto assentarsi, uscire da sé. E in che modo potrebbe, se è univoco? Occorrerebbe che fosse *lavorato al suo interno dal negativo*, come lo sono le figure successive dell'Assoluto in Hegel. E l'Essere, anche concepito come *movimento* dialettico, o principio di tale movimento, si direbbe allora almeno in due sensi: la fuoriuscita e il ritorno, l'immediato e la negazione, l'esteriorizzazione e l'interiorizzazione.

Bisogna dunque concludere che il ritorno eterno (la ripetizione) «non è la permanenza dell'Uno», che «il soggetto dell'eterno ritorno non è lo stesso»¹.

2. Si può ipotizzare che l'eterno ritorno non sia, in senso proprio, in senso ontologico, il ritorno dell'Uno stesso, ma una sorta di legge formale imposta al caos. Il mondo-Uno sarebbe il risultato di due principi, e non di uno solo. Vi sarebbero le tendenze alla dissoluzione e alla corruzione come determinazioni immanenti di ciò che c'è, o della materia, e vi sarebbe la costruzione del ciclo, del ritorno, della restaurazione dello Stesso, come correzione legislativa della prima tendenza. L'Universo sarebbe la risultante, forse transitoria, di una lotta di principio tra la dissoluzione e il ritorno, un po' come, nell'ipotesi di Empedocle, l'Essere è la scena in cui entrano in conflitto l'Amore e l'Odio, il principio di congiunzione e quello di dissoluzione. Si potrebbe addirittura tentare un'interpretazione «deleuziana» di questa concezione del ritorno. La risalita del virtuale sarebbe il ritorno, l'investimento dell'Uno nei simulacri o negli essenti, mentre gli essenti stessi, vincolati alla sintesi disgiuntiva, corrisponderebbero all'eterogeneità e alla dissoluzione.

Sappiamo però che, per Deleuze, non vi sono gli essenti «stessi», che dovrebbero obbedire a un principio interno di dissoluzione e a un principio esterno di ripetizione o di ritorno. Ogni oggetto è doppio, certo, possiede una parte attuale e una virtuale. Ma è del tutto escluso (benché, l'ho detto, questa esclusione sia difficile da mantenere) che

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

le due parti dell'oggetto obbediscano a principi differenti. Se vi è intelligibilità della parte attuale dell'oggetto, questa si basa per l'appunto sull'intuizione della sua virtualità. E se vi è intelligibilità della sua parte virtuale, questa si basa daccapo sulla virtualità stessa, unicamente riferita, questa volta, al gioco totale del virtuale. Vi sono il piccolo circuito e il grande circuito dell'intuizione delle virtualità, non vi è possibilità di scindere, seguendo principi differenti, il circuito stesso. La potenza dell'Uno come pensiero è del resto esattamente questa: c'è una sola intuizione. Questo è il senso ontologico profondo che Deleuze attribuisce a una ben nota osservazione di Bergson, secondo la quale ogni grande filosofia non è che l'insistenza, il ritorno di un'unica intuizione.

Tutto ciò, sia detto di passaggio, dovrebbe dar molto da pensare a coloro che ancora credono che il nome di Deleuze possa conferire prestigio ai dibattiti «democratici», alla legittima diversità delle opinioni, alla soddisfazione pubblicitaria dei desideri, a tutto quel miscuglio di edonismo e di «conversazioni interessanti» che oggi passa per un'arte di vivere. Che esaminino da vicino gli eroi deleuziani del pensiero: Bartleby lo scrivano di Melville («preferirei non farlo») o l'Innominabile di Beckett («bisogna continuare, non posso continuare, continuare»). Impareranno che cos'è la *disciplina* dell'intuizione unica.

Deleuze rifiuta ancor di più una lettura legislativa del ritorno, che è a suo parere un paradigma platonico: «Il contenuto manifesto dell'eterno ritorno non può essere determinato conformemente al platonismo in generale: rappresenta allora la maniera in cui il caos è organizzato sotto l'azione del demiurgo, sul modello dell'Idea che impone a esso il medesimo e il simile. In questo senso l'eterno ritorno è il divenire-folle padroneggiato, monocentrato, determinato a copiare l'eterno». L'eterno ritorno non può essere una legge, applicata di forza a una materia ribelle, senza diventare per ciò stesso un principio trascendente.

Chiaramente non è detto che questa conclusione, del tutto coerente, debba per forza essere avallata da un riferi-

⁴ DELEUZE, *Logica del senso* cit., p. 232.

mento critico al «platonismo». Quando il demiurgo della favola del *Timeo* (ancora un romanzo, una narrazione favolosa ed eccentrica) utilizza la forza, è anzitutto per assestare il circolo dello Stesso e il circolo dell'Altro, che non «vogliono» avere nulla a che spartire l'uno con l'altro. Si potrebbe dunque sostenere che il ritorno cosmico, anche in Platone, si fonda su una sintesi disgiuntiva. E saremmo allora così lontani da Deleuze, quando scrive che «seno le serie divergenti, in quanto divergenti, che ritornano»? Mi è sempre parso che la cosmologia romanzesca di Platone, con le sue costruzioni biologiche, la sua matematica metaforica, il suo personaggio concettuale (il Demiurgo), la sua misteriosa «causa errante», le sue disgiunzioni forzate e la strana relazione, né interna né esterna, che istituisce tra il tempo cosmico del ritorno e l'eternità, avesse un sapore deleuziano.

Ma attenendosi, come doveroso, al «platonismo» che sta alla base dell'intuizione di Deleuze, è certo che, nell'«eterno ritorno dello Stesso», lo Stesso subordina a sé il ritorno, nel senso che ciò che ritorna deve essere una copia dell'Idea, deve essere lo stesso dell'Idea. Ed «eterno» non è un attributo intrinseco al ritorno: il ritorno non incarna l'essere attivo dell'eternità, la *creazione* dell'eternità, ma la semplice imitazione materiale di un'eternità separata e di per sé inattiva.

È chiaro dunque che, per Deleuze, l'eterno ritorno non è per nulla un principio d'ordine imposto al caos o alla materia. Esattamente al contrario, «il segreto dell'eterno ritorno consiste nel fatto che [...] esso non è altro che il caos, la potenza di affermazione del caos». Ciò che ritorna come eternità vivente è il fatto che ogni ordine (attuale) non è che un simulacro e l'essere di questo simulacro, che va riaffermato, è la caotica interferenza di tutte le virtualità nell'Uno. Non è l'Uno che ritorna, abbiamo detto. Ciò che ritorna è il fatto che ogni ordine e ogni valore, *pensati come inflessioni dell'Uno*, sono soltanto differenze di differenze, divergenze transitorie, il cui essere profondo è costituito

⁵ *Ibid.*, p. 233.

⁶ *Ibid.*, p. 232.

dall'interferenza universale delle virtualità. Ciò che ritorna sono «tutte [le differenze] in quanto complicano la loro differenza nel caos senza inizio né fine»⁷. Il ritorno è un'eterna affermazione del fatto che l'unico Stesso è, per l'appunto, la differenza caotica.

L'esatta posizione dello Stesso nell'espressione «eterno ritorno dello Stesso» viene così chiarita, seguendo una linea intuitiva in bilico tra il pericolo di credere che sia l'Uno a ritornare (ritorno *dell'Uno*) e quello di credere che sia l'Uno a imporre al diverso la legge del ritorno (ritorno che deriva dall'Uno, ma gli resta esterno). L'assiomma, davvero difficile, può essere espresso in questo modo: «L'eterno ritorno è il solo stesso»⁸. Bisogna intuire qui che *lo stesso (la même, la stessa) non è preesistente all'eterno ritorno, né come identità dell'Uno né come paradigma del rapporto tra gli essenti*. Lo «stesso» c'è solo nella misura in cui è affermata l'assoluta differenza, ovvero sia il caos come nome dell'Aperto. Ma questa affermazione è il ritorno stesso.

Né identità dell'Uno né legge esterna del molteplice, il ritorno è *creazione* dello Stesso per il differente e grazie al differente. Soltanto in tal senso possiamo affermare che è «l'uno del multiplo»⁹. Questo non vuol dire che, nel ritorno, l'uno si separi dal molteplice o lo sussuma. *Ma che* il molteplice vi è affermato, al di là della sua consistenza di simulacro, come sintesi disgiuntiva superficiale e come caos profondo.

Per questa ragione Deleuze, riprendendo un'espressione di Joyce, contrappone il *caosmo* alla figura greca del cosmo, forma legalizzata e trascendente del ritorno. E, nella gioia affermativa dei simulacri che il ritorno fonda e disfa, contrappone la «cao-erranza» alla coerenza che il ritorno, nel suo senso alterato, dovrebbe conferire alle apparenze.

3. Si può infine ipotizzare che il ritorno dello stesso sia un algoritmo nascosto che governa il caso, una sorta di regolarità statistica, come nel calcolo delle probabilità. Potrebbe prodursi, per le serie corte, un'apparenza di arbi-

⁷ *Ibid.*, p. 233.

⁸ DELEUZE, *Differenza e ripetizione* cit., p. 164.

⁹ *Ibid.*

trarietà e di divergenza. Un caso, o un evento, potrebbe ad esempio prodursi un gran numero di volte, e un altro, di probabilità comparabile, non prodursi mai o quasi mai. Così nel gioco del testa o croce, se «testa» esce dieci volte di seguito. E possibile constatare però che è sufficiente una serie abbastanza lunga perché queste divergenze si attenuino e, tendenzialmente, si instauri la legge dello Stesso tra eventi di probabilità identica. Infatti, se giocate diecimila volte, il numero delle uscite di «testa» sarà prossimo a quello delle uscite di «croce», in questo senso: lo scarto tra ciascuno di questi numeri e cinquemila – numero che rappresenta l'ideale realizzazione dello Stesso, cinquemila uscite esatte per ciascuno dei due eventi – sarà ridotto, se commisurato al numero totale (diecimila) degli eventi. E se giocate un numero infinito di lanci, vi sarà un ritorno esatto dello Stesso, la differenza tra le uscite di «testa» e quelle di «croce» tenderà allo zero. Il ritorno dello Stesso sarebbe in tal senso ciò che, in obbedienza alla potenza infinita del gioco del mondo, annulla il caso.

Occorre aggiungere che questo ritorno è eterno? Sì, occorre. Poiché mentre in un tempo misurabile o finito possono sussistere sempre delle divergenze e delle alterità senza concetto, al di là del tempo, o al suo limite estremo, si afferma per forza l'uniformità del reale alla sua probabilità. Per un giocatore eterno, che lanci realmente la moneta un'infinità di volte, «resta» uscirà un numero di volte esattamente pari a «croce». E quindi dal punto di vista dell'eternità, o nell'eternità, che il ritorno dello stesso impone la sua legge di equilibrio al caso. Potremmo anche dire che, in questa prospettiva, il ritorno eterno dello Stesso è ciò che afferma l'inesistenza dell'improbabile.

Ora, se la questione del gioco, del lancio di dadi, del caso, è così importante per Deleuze (come lo è per Mallarmé o per Nietzsche) è perché gli preme soprattutto *confutare* la concezione probabilistica del ritorno eterno e conservare intatti i diritti della divergenza e dell'improbabile, proprio al cuore della potenza infinita dell'Uno.

Sottolineiamo di passaggio che qui Deleuze si contrappone con nettezza a Mallarmé, pensatore riguardo al qua-

le la sua posizione ha conosciuto una notevole evoluzione, dalla pesante critica di *Differenza e ripetizione* ai tentativi di annessione di *Foucault* o della *Piega*. A mio avviso, la posizione iniziale è quella più corretta. Non è possibile alcun compromesso tra il vitalismo di Deleuze e l'ontologia sottrattiva di Mallarmé. In particolare sul caso, le indicazioni di massima dell'uno e dell'altro sono diametralmente opposte. Quella di Mallarmé è: «L'Infinito scaturisce dal Caso, che si è negato». Quella di Deleuze, come vedremo, suona invece così: «Il Caso scaturisce dall'Infinito, che si è affermato».

Perché è tanto importante, nella filosofia di Deleuze, che la concezione dell'eterno ritorno dello Stesso come liquidazione del caso da parte dell'infinito sia considerata un controsenso? Poiché, se fosse esatta, *la potenza infinita dell'Uno non sarebbe la differenza, bensì l'identità, non sarebbe lo squilibrio del virtuale, ma l'equilibrio dell'attuale*. Scendendo più in profondità, non si potrebbe più identificare l'Uno come produzione di simulacri divergenti, frutto di sintesi disgiuntive. L'Uno si manifesterebbe invece come giurisdizione dello Stesso, eguagliando «all'infinito» tutte le possibilità e tutti gli eventi, e abolendo tutti gli improbabili. Sarebbe allora necessario che l'Essere si dicesse almeno in due sensi: quello dei «lanci» aleatori d'eventi (nel tempo finito) e quello della loro equivalenza egualitaria, della loro pura e semplice necessità (dettata dal ritorno eterno dello Stesso). Per conservare l'univocità è necessario conservare il caso, la divergenza e l'improbabile, anche quando si tratti di una situazione infinita.

Ma che cos'è allora il ritorno eterno, in che modo viene a patirne con il caso? La questione è assai complessa e, a dispetto delle innumerevoli volte in cui Deleuze, di testo in testo, l'ha sottoposta a esame, non possiamo dirci certi che la sua risposta sia soddisfacente.

Deleuze, come sempre, non ignora la difficoltà e l'affronta con grande lucidità. Sa, per esempio, che a partire dal secondo lancio di dadi si scatena il processo dello Stesso che, all'infinito, sarà ineluttabilmente vittorioso: «Il secondo lancio è forse già parzialmente determinato dal primo, come in una catena di Markov, in una successione di

ricongiungimenti parziali»¹⁰. Parla dell'impurezza della serie dei lanci, che si dispiega «in un misto di aleatorietà e dipendenza». Insomma, contro il calcolo delle probabilità, Deleuze vuole conservare l'immagine del gioco casuale e al tempo stesso sottrarla alla giurisdizione dello Stesso. O inversamente: vuole far proprio il motivo del ritorno eterno, senza mai sacrificargli il caso.

Il «vero lancio di dadi».

A tal fine è necessario definire il «vero lancio di dadi»¹¹, accantonando l'empirismo e gli algoritmi formali. Le caratteristiche di questo vero lancio possono essere ricondotte a tre.

1. È *unico*. Poiché se vi fossero (realmente, ontologicamente) più lanci, la rivincita statistica dello Stesso sarebbe inevitabile. E senza dubbio il punto su cui la filosofia di Deleuze, come filosofia dell'Uno, si concentra maggiormente. Infatti, se vi è un solo lancio di dadi, se «i lanci si distinguono formalmente, ma per un lancio ontologicamente uno, in quanto le buttate implicano, spostano e riportano le loro combinazioni le une nelle altre attraverso lo spazio unico e aperto dell'univoco»¹², allora occorre affermare che la pluralità degli eventi è puramente formale e che c'è un solo evento, che è in qualche modo l'evento dell'Uno. E in effetti, come visto, Deleuze non indietreggia davanti a questa conseguenza. L'Essere è appunto l'unico evento, «l'unico lancio per tutti i colpi»¹³.

2. Questo lancio unico è *l'affermazione della totalità del caso*. Il Caso non può risiedere infatti in una serie di lanci – il che lo esporrebbe al raffronto della probabilità e infine, su scala infinita, al suo annientamento negli equilibri dello Stesso. Deve risiedere e attuarsi nell'unico lancio di dadi. Questo lancio di dadi non è quindi, nel suo risultato numerico, un'affermazione della sua probabilità o improbabilità. È l'af-

¹⁰ DELEUZE, *Foucault* cit., p. 118.

¹¹ DELEUZE, *Differenza e ripetizione* cit., p. 387.

¹² *Ibid.*

¹³ DELEUZE, *Logica del senso* cit., p. 160.

fermazione assoluta del caso come tale. È «l'affermazione del caso in una volta sola»¹⁴, è il lancio di dadi che ha la potenza «di affermare il Caso, di pensare tutto il caso, che non è affatto un principio, bensì l'assenza di ogni principio»¹⁵. In ciascun lancio di dadi (in ciascun evento) vi è senza dubbio una distinzione formale dei risultati numerici. Ma la potenza intima del lancio è unica e univoca, è l'Evento, ed è essa ad affermare il caso come totalità nel Lancio unico, che è il Lancio di tutti i lanci. I risultati numerici sono soltanto le conature superficiali, i simulacri del Grande Lancio.

3. Cominciamo a capire dove vada situato l'eterno ritorno. Ciò che ritorna eternamente in ciascun evento, in tutte le divergenze e in tutte le sintesi disgiuntive, ciò che ritorna ogni volta che i dadi vengono lanciati, è *l'unico lancio di dadi originale, che ha la potenza di affermare il caso*. In tutti i lanci, lo stesso Lancio ritorna, perché l'essere del lancio è invariabile per quanto concerne *la sua determinazione produttiva*: l'affermazione di tutto il caso in una volta sola.

Come succede spesso in Deleuze, la salvezza congiunta di due concetti minacciati dal «platonismo» dello Stesso (qui, il caso e l'eterno ritorno) si realizza grazie all'identificazione pura e semplice di tali concetti. Che cos'è «l'eterno ritorno in persona»¹⁶? È, risponde subito Deleuze, «l'affermazione del caso in una sola volta, l'unico lancio per tutti i colpi, un solo Essere per tutte le forme e le volte, una sola insistenza per tutto ciò che esiste»¹⁷.

In ultima analisi, l'eterno ritorno è l'Uno come affermazione del caso, affermazione del caso che si afferma in un solo colpo e fa ritorno come essere attivo di tutti i lanci, di tutti gli eventi casuali. Ma si potrebbe anche dire che il caso è l'Uno come eterno ritorno, poiché ciò che rende casuale un evento è il fatto che la sua unica potenza attiva, la sua virtualità generica, ossia il Grande Lancio originale, sia ciò che fa ritorno.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ DELEUZE, *La piega cit.*, p. 111.

¹⁶ DELEUZE, *Logica del senso cit.*, p. 160.

¹⁷ *Ibid.*

Se spingiamo all'estremo questa logica, ci troviamo indubbiamente di fronte a una dottrina virtuale della contingenza. Ciò che insiste in tutti gli eventi immanenti della potenza dell'Uno, e vi fa ritorno eternamente, è il caso concepito *come caso dell'Uno stesso*. E come interpretare «il caso dell'Uno», se non come contingenza radicale dell'Essere? In definitiva, il ritorno eterno è l'affermazione univoca, che si dispiega in tutti gli eventi che auto-informano l'Essere della sua stessa contingenza. E in tutto ciò possiamo ritrovare anche la logica del senso. Sappiamo che l'univocità è la distribuzione del senso a partire dal non-senso. Si potrebbe dunque dire che: in ogni evento del senso ciò che fa ritorno eternamente è il fatto che esso sia stato prodotto dal non-senso.

Nietzsche o Mallarmé?

Alla fine del 1993, discutendo in una sua lettera del concetto di indecidibilità, che ci accomunava, sebbene lo impiegassimo in modo differente, Deleuze rilanciò la questione del lancio di dadi collegandola direttamente a quella del virtuale. Affermò infatti che l'indecidibilità concerne i getti del virtuale come eventi puri, tipo il lancio di dadi. E riaffermò, con grande chiarezza, che i diversi lanci del virtuale possono essere distinti formalmente, pur restando le forme di un solo e stesso lancio. Per cui, i diversi lanci sono indecidibili, nessuna decisione è mai l'ultima, e tutte comunicano tra loro e trapassano l'una nell'altra.

Riflettendo su questa persistenza in Deleuze, sin dalla fine degli anni Sessanta, di formulazioni pressoché identiche, mi dissi che l'indiscernibilità dei lanci (degli eventi, dei getti di virtuale) era per lui davvero il più importante punto di prospettiva sull'Uno. Mentre per me l'assoluta separazione ontologica dell'evento, il fatto che esso sopravvenga alla situazione senza esservi implicato virtualmente, sta alla base del carattere irriducibilmente originale, creato, casuale delle verità. E se una verità è indiscernibile, non lo è rispetto alle altre verità (da cui al contrario è doppiamente discernibile, per la situazione in cui si iscrive e per

l'evento che le dà avvio), ma lo è rispetto agli strumenti di discernimento offerti dalla situazione in cui ha luogo. Poiché se una verità fosse discernibile grazie a tali strumenti, non sarebbe, in quella data situazione, né un evento né un caso.

Io penso dunque, al contrario di Deleuze, che i lanci di dadi degli eventi siano tutti assolutamente distinti, non formalmente (anzi, la forma di tutti gli eventi è la stessa), ma ontologicamente. Questa molteplicità ontologica non può essere ricomposta in una serie, è sporadica (rarietà degli eventi) e non è totalizzabile. Nessun calcolo può riunire gli eventi, né il virtuale può piegarsi all'Uno. E siccome non esiste serie, non esiste neppure la possibilità di far tornare lo Stesso per mezzo della probabilità. Di conseguenza, io non credo al ritorno eterno in nessuno dei suoi possibili sensi, né quello parmenideo (permanenza dell'Uno), né quello cosmologico (legge dello Stesso imposta al caos), né quello probabilistico (equilibrio di una serie ottenuto all'infinito), né quello nietzscheano-deleziano (affermazione del caso in una volta sola).

Nella controversia dell'epoca, materializzatasi nel nostro epistolario, questa *disputatio* privata sul ritorno eterno prese (per me) la forma di una meditazione sulle nostre rispettive concezioni del caso. Mentre per Deleuze esso è in sostanza l'affermazione della contingenza dell'Uno in ciascuno dei suoi effetti immanenti, per me è l'attributo di contingenza di *ciascun* evento. Per Deleuze, il caso è il gioco del Tutto, sempre ri-giocato tale e quale. Per me, vi è molteplicità (e rarità) dei casi, di modo che è sempre per caso che ci imbatiamo nel caso di un evento, e non in relazione all'univocità espressiva dell'Uno.

Durante l'estate del 1994, sottolineai fino a che punto le nostre posizioni sul caso fossero contrapposte. Infatti, se per lui esso resta il gioco delle pieghe localizzate del Tutto, per me, dal momento che è il vuoto dell'Essere ad affiorare alla superficie di una situazione sotto forma di evento, il caso è la materia stessa di una verità. E così come le verità sono singolari e incomparabili, gli eventi casuali da cui esse traggono origine devono anch'essi essere molteplici e separati dal vuoto. Il caso è plurale, il che esclude l'univocità.

cità del lancio di dadi. È per caso che ci imbatiamo in *questo* caso. In sostanza, la contingenza dell'Essere si realizza davvero solo se esiste anche il Caso dei casi. Mentre per Deleuze la contingenza, intrappolata nella legge dell'Uno, si realizza tutta in una volta. Non esiste il Caso dei casi, ed è questo il prezzo che si deve pagare alla pienezza dell'Essere.

Da un lato, una concezione ludica e vitale del caso; dall'altro, una concezione stellare del Caso dei casi. Nietzsche o Mallarmé, in fin dei conti.

Su questo punto particolare, Deleuze non ha proseguito la discussione nei dettagli. La riprendo io, ma che egli non sia più qui, a rispondermi, è qualcosa di sconcertante per me. Come vorrei che potesse dirmi una volta di più, come fece con golosità in più occasioni, fino a che punto la mia filosofia abbia solo un valore (intendiamo: un anti-valore, una costellazione di difetti gravissimi) riflessivo, negativo e analogico, come essa riaffermi la trascendenza e possieda tutti gli attributi dell'Idea kantiana!

Per me, ahimè! – contrariamente alla sua eroica convinzione, sorretta dall'idea dell'incorporazione del caso all'Uno e all'unicità – la morte non è, non è mai un evento.

Che cos'è il pensiero? Sappiamo che questa è sempre stata la questione centrale della filosofia. Sappiamo anche che si tratta di legare la risposta a un'altra domanda: che ne è dell'Essere? E sappiamo in terzo luogo, da Parmenide in poi, che, qualsiasi sia l'elaborazione concettuale di questo legame, o la risposta che diamo alla questione dell'Essere, si dovrà mettere capo alle modalità possibili di un solo enunciato: «Lo Stesso è, a un tempo, pensare e essere». La grandezza di Heidegger consiste nell'aver ridato spessore a questi imperativi, che sono quelli che delimitano l'esercizio della filosofia. Al giorno d'oggi, ogni impresa filosofica creativa, come quella di Gilles Deleuze ad esempio, discute, nella situazione del tempo, le tre questioni: Che ne è dell'Essere? Che cos'è il pensiero? Come si realizza l'identità essenziale del pensiero e dell'Essere? Possiamo dire che, per Deleuze, l'Essere si declina in modo univoco come Uno, come vita inorganica, come immanenza, come donazione insensata del senso, come virtuale, come durata pura, come relazione, come affermazione del caso e come eterno ritorno. E che il pensiero è sintesi disgiuntiva e intuizione, lancio di dadi, costrizione ascetica di un caso, forza della memoria. Non resta che impegnarsi più a fondo nella teoria del legame. In che senso il pensiero e l'Essere sono identici, e in virtù di quale rimaneggiamento dell'identità? Per Deleuze infatti $A = A$ è inaccettabile, è una categoria del «platonismo».

Un anti-cartesianesimo.

Secondo una lunga tradizione filosofica, l'identità del pensiero e dell'Essere va concepita come *principio*. Aristot-

tele, nel libro gamma della *Metafisica*, sonda la possibilità di pensare l'essere in quanto essere secondo i tre principi di identità, di non-contraddizione e del terzo escluso. Deleuze è convinto che non possiamo più imboccare questa strada. Non è una questione di buona volontà: non *possiamo* più. Pensare di «congiungere» l'essere dell'essere e l'essere del pensiero in virtù di certi principi è una possibilità resa di fatto impraticabile dallo stato del mondo (cioè dall'Essere stesso, nella disposizione contemporanea delle sue modalità o dei suoi simulacri): «Nietzsche e Mallarmé ci hanno offerto la rivelazione di un Pensiero-mondo che effettua un lancio di dadi. Ma per loro si tratta di un mondo senza principi, di un mondo che ha perso tutti i suoi principi»¹.

Dobbiamo trarne la conclusione che vi è disgiunzione insanabile tra l'Essere e il pensiero? Certo che no! Come potrebbe accettare un risultato simile il più radicale pensatore dell'Uno dai tempi di Bergson? Dobbiamo lodare Foucault, afferma Deleuze, per aver postulato, anche nelle sue analisi più dettagliate, che «il sapere è essere»? Il problema è dunque quello di un'identità *non di principio* tra il pensiero e l'Essere.

Possiamo prendere spunto allora da un'altra grande tradizione, che risale sino a Cartesio e che inquadrerà la questione dell'Essere-pensiero in una problematica del soggetto. Per questa tradizione non va fatto ricorso, almeno in apparenza, alla trascendenza dei principi. Il legame si realizza supponendo che il pensiero abbia un soggetto, un supporto, e interrogando questo soggetto a proposito del proprio essere. L'essere del pensiero è identificato come essere del soggetto, e la questione dell'identità dell'Essere e del pensiero diventa quella della posizione dell'Essere-soggetto nell'Essere. Il risultato più alto, in questa prospettiva, lo raggiunge senza dubbio Hegel, per il quale il programma di tutta la filosofia è quello di «pensare l'Assoluto, non soltanto come sostanza, ma anche come soggetto».

Nemmeno questa strada si può più imboccare, secondo Deleuze, almeno direttamente. E le ragioni del suo so-

¹ DELEUZE, *La piega* cit., p. 111.

² *Id.*, *Foucault* cit., p. 113.

stanziale dissenso nei confronti di tutto ciò che può essere etichettato come «filosofia del soggetto» sono molteplici e convergenti.

1. Occorre prendere le mosse dall'univocità dell'Essere, per potervi situare l'equivoco come espressione o simulacro, e non procedere in senso contrario. Se isolassimo ontologicamente il soggetto, e poi ci interrogassimo sull'appartenenza del suo essere all'Essere, distruggeremmo l'univocità, che è necessariamente una tesi *prima*. Su questo, Deleuze si trova in sintonia con Heidegger: contro la «metafisica» del soggetto. Nulla gli è più estraneo del *Cogito*. Per lui, chiunque cominci da esso non uscirà mai dall'equivoco e mai avrà accesso alla potenza dell'Uno. E del resto quel che accade da Cartesio (l'Essere si dice in più sensi, come estensione e come pensiero, come corpo e come anima, oppure come Dio) a Sartre (l'Essere si dice come compattezza dell'in-sé e come nulla della coscienza).

2. Identificare l'essere del pensiero con un soggetto dotata l'essere di un'interiorità costitutiva, che entra in rapporto sia con se stessa (riflessività) sia con i suoi oggetti, dati come eterogenei all'interiorità (negatività). Ma l'essere dell'essente non tollera né la riflessività né la negatività. L'essente è una modalità dell'Uno, un'inflessione superficiale, un simulacro. E come tale non entra in rapporto con nulla, non è il negativo di niente, e non può interiorizzare l'esterno.

Certo – è il problema di questo capitolo – esiste a conti fatti una contrapposizione pertinente tra il fuori e il dentro, o esiste, per essere più esatti, una piega del fuori che crea l'interiorità di un sé. Ma questa interiorità, lungi dall'essere costitutiva, è a sua volta costituita, è un risultato. Non può identificare il pensiero, che del resto non è qualcosa di prodotto dal sé, ma la costruzione del sé, l'atto di piegare (e di s-piegare). Atto che è perfettamente omogeneo all'Essere, come *piega* dell'Essere.

3. Quella che per i filosofi del soggetto, e in particolare per i fenomenologi, è una regione indipendente dell'Essere, o una figura trascendentale, corrisponde solo per Deleuze a un certo tipo di simulacri, che chiama «il vissuto» (l'altro tipo di simulacri lo definisce «stati di cose»). Qui,

non si tratta d'altro che di oggetti, di semplici «tagli immobili» della durata, dotati di propri movimenti estrinseci (o spaziali). I fenomenologi, certo, non rimangono fermi agli oggetti di tipo «vissuto», li riconducono alle loro correlazioni (alle funzioni del vissuto), li studiano, senza ricorrere al virtuale, al livello di un semplice piano di riferimento. Trattano il vissuto così come le scienze positive trattano gli stati di cose: elaborano le loro correlazioni funzionali su di un piano orizzontale. Deleuze accetta che vi sia una «scienza» del vissuto, ma non ammette che ve ne sia una filosofia. Tutt'al più, il soggetto è una funzione, o un reticolo di funzioni, uno spazio funzionale del vissuto, che *reflette* il vissuto, ma non è in grado di immergerlo nel virtuale, e quindi di intuire il suo rapporto espressivo con l'Uno.

In sostanza, l'operatore «soggetto» impegna il pensiero in un paradigma di tipo scientifico (il piano di riferimento), che è poi l'intuizione profonda di Cartesio. Anche Lacan, benché con l'intenzione opposta di conservare e rifondare la categoria del soggetto, ha sottolineato che tra il *Cogito* e il galleismo vi è un legame intinseco, tale che ai suoi occhi il soggetto referenziale può essere tranquillamente definito «soggetto della scienza».

4. Le fatali corrispondenze tra il soggetto e il piano (scientifico) di riferimento dimostrano, per Deleuze, come sia possibile accostare i rappresentanti dell'oggettivismo strutturale a quelli del soggettivismo. Su impulso (esaltante) dell'opera di Foucault, Deleuze gli fa credito di una diagnosi capitale: «strutture» (scientifiche) e «soggetto» (come presunto supporto del pensiero e dei valori) si contrappongono solo in apparenza. Ed è innegabile che, ancora oggi, soprattutto oggi (molto tempo dopo *L'archeologia del sapere*, che contiene la diagnosi), i dibattiti vertono «sul posto e lo statuto che spettano al soggetto in dimensioni che si suppongono non completamente strutturate». Possiamo infatti constatare che coloro che sostengono la necessità di un'economia strutturata dal libero mercato («libertà» che sappiamo essere, per confessione dei suoi militanti, quella del gendarme monetario) e di una politica strutturata in

¹ *Ibid.*, p. 24.

modo unico (il parlamentarismo rappresentativo) sono poi *gli stessi* che, a margine di queste schiaccianti esigenze, predicano il ritorno al soggetto morale e umanitario. E sicuro che «finché si oppone direttamente la storia alla struttura, si può pensare che il soggetto conservi un senso come attività costituente, che raccoglie, che unifica»⁴. Il grande merito di Foucault (ma Deleuze se lo assume, nello stile indiretto) è quello di avere costruito delle configurazioni di pensiero che non hanno nulla a che vedere con la coppia formata dall'oggettività strutturale e dalla soggettività costituente. Le «epoche», le formazioni storiche, le *episteme*, cioè le grandi unità elaborate da Foucault, «stiggono al regno del soggetto così come all'impero della struttura»⁵. E prendendo congedo dalla coppia positivista dell'oggettivo e del soggettivo, Deleuze solleva, in sua vece, la questione del legame tra il pensiero e l'Essere.

Il concetto di piega.

Se questo legame non appartiene né al regime di una teoria (logica) dei principi né a quello di un'analitica del soggetto, restiamo spiazzati di fronte alla questione che esso pone e che, nel contesto dell'ontologia deleuziana⁶, può essere formulata così: *dato che il pensiero è messo in moto dalle sintesi disgiuntive, dato che gli essenti che lo sollecitano sono in non-rapporto tra loro, in che modo il pensiero può armonizzarsi con l'Essere, che è essenzialmente Relazione?* Occorre tornare all'interrogativo in cui già avevamo scorto la sfida che i simulacri lanciano al pensiero: «In che modo il non-rapporto è un rapporto?»⁷.

Il concetto di piega riassume il percorso intuitivo che illustra il paradosso. Lo si può suddividere, seguendo l'anello (il «continuo ricomatenamento»), in quattro segmenti. Il loro percorso integrale (è necessario alla fine ripercorrerlo a velocità infinita ed è questo che porta il nome

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 71.

di «piega») dà accesso al «legame più rigoroso possibile tra il singolare e il plurale, il neutro e la ripetizione»⁸, e quindi tra il pensiero, che conosce solo casi disgiunti, e l'Essere, che è eterno ritorno dello Stesso. Il cammino è come una linea di cresta, che permette di «respingere contemporaneamente la forma di una coscienza o di un soggetto e il senza fondo di un abisso indifferenziato»⁹.

1. Noi, noi contemporanei, siamo anzitutto obbligati a restare fermamente al cospetto della disgiunzione. Non abbiamo più a nostra disposizione la potenza riconciliatrice e unificante dei principi. E l'ascesi moderna: esporre il pensiero al puro e semplice s-legame. Nulla assomiglia più a nulla, nulla va incontro a nulla, tutto diverge. Anche l'Essere, benché univoco, va pensato inizialmente come l'Uno di una beanza. Di qui la tentazione, che va di pari passo con quella di rifondare tutto nel soggetto, la tentazione di lasciarsi scivolare nel non-pensiero, nel «senza fondo dell'abisso».

Prendiamo ad esempio l'Essere univoco e il suo nome bergsoniano per eccellenza, il tempo. Finché restiamo semplicemente faccia a faccia con il tempo, nella stupidità di chi non ha ancora intrapreso il percorso intuitivo, che cosa vediamo? Vediamo lo scarto tra, da un lato, il dispositivo «tagli immobili + tempo astratto», che rinvia agli insiemi chiusi, cioè agli oggetti attuali, e dall'altro, l'implicazione «movimento reale → durata concreta», che rinvia all'«unità di un tempo che dura» e «i cui movimenti sono altrettanti tagli mobili che attraversano i sistemi chiusi». Se l'Uno dell'Essere è tangibile solo in questo scarto (l'aperto e il chiuso), come non credere poi che il pensiero si concili con il non-pensiero, con la sperimentazione di un senza fondo? Risiede qui, tra l'altro, la questione del rapporto tra l'intuizione filosofica e l'intuizione mistica – questione che Wittgenstein affronta, per darla infine vinta alla seconda.

Non Deleuze, per il quale l'imperativo deve restare quello del pensiero affermativo. E come una seconda ascesi.

⁷ *Ibid.*, p. 24.

⁸ *Ibid.*

⁹ DELEUZE, *Cinema 1. Immagine-movimento* cit., p. 23.

Non soltanto dobbiamo affrontare il cammino scosceso e disorientante della disgiunzione, ma dobbiamo anche sentirci *costretti* a seguire l'Uno sino a convincerci che il non-rapporto sia pensabile come rapporto. È della forza d'animo necessaria ad affrontare questa duplice ascesi che vado atto ad esempio, nel campo dell'arte, ai cineasti contemporanei. Da una parte, i loro film *attualizzano* la disgiunzione. «Negli Straub, in Syberberg, in Marguerite Duras, le voci cadono da una parte, come una "storia" che non ha più luogo, e il visibile dall'altra, come un luogo vuoto che non ha più storia»¹⁰. Ma dall'altra la loro genialità consiste nel far passare l'Uno nel «taglio irrazionale» dei simulacri, non per effetto dialettico di una sintesi, e nemmeno mediante la riduzione di questo scarto in virtù di un principio invisibile, ma praticando nel montaggio un «continuo riconcatenamento [si tratta ancora di questo, ma sappiamo che è solo un altro nome dell'intuizione] al di sopra dell'interstizio»¹¹. Parimenti, la forza filosofica senza pari di Foucault consiste in primo luogo nel portare al culmine la disgiunzione tra i due grandi registri di cui è composto ogni sapere, le visibilità e gli enunciati, nel restituirci una verità spezzata in due (così come Nietzsche, notiamo di passaggio, voleva «spezzare in due la storia del mondo»). Sembra qui che le due metà del vero non possano però avere alcun rapporto diretto tra loro, cosicché corriamoci il rischio di una radicale infedeltà del pensiero all'univocità dell'Essere. L'Essere non si dirà in modo differente del visibile e del dicibile? La solita tentazione platonica! Ma ecco la seconda ascesi, e la suprema forza di Foucault, quella che detta il percorso, sovente mal interpretato, da *Le parole e le cose* a *La cura di sé*. Obbedire all'imperativo dell'Uno. Inventare concetti che ci fanno passare *sulla* disgiunzione, così come si passa, senza ridurre la voragine, tra due montagne, al di sopra del torrente spumeggiante che rappresenta, al fondo della vallata, il movimento della loro separazione. Foucault afferma allora, istruito da Deleuze, che ne è stato a sua volta istruito, che «le due metà del vero de-

¹⁰ *Ibid.*, Foucault cit., pp. 70-71.

¹¹ *Ibid.*, p. 71.

vono entrare in rapporto, problematicamente, nel momento stesso in cui il problema della verità ne esclude la corrispondenza o la conformità»¹².

Questa seconda ascesi è priva di ogni appiglio? Occorre scommettere sull'Uno, mentre è viceversa possibile testare, nella prima ascesi, la violenza della separazione? Le cose non stanno proprio in questo modo. Certo, gli insiemismi chiusi con i quali siamo confrontati non possiedono di per sé alcuna rassomiglianza, alcuna conformità. Non si corrispondono in nulla. Ma *il fatto che siano tutti modalità del Tutto viene segnalato in essi, quasi impercettibilmente, da un punto di apertura, una leggera instabilità, un'oscillazione microscopica*. Deleuze osserva che «il tutto non è un insieme chiuso, ma al contrario è ciò per cui un insieme non è mai assolutamente chiuso, mai completamente al riparo, il che in un certo modo lo mantiene aperto, come se un sottile filo lo legasse al resto dell'universo»¹³.

Ho talvolta l'impressione che questo appiglio empirico della seconda ascesi sia una sorta di scorciatoia teorica. Se alla fine il legame di ciascun oggetto con il resto dell'universo è *marcato* sull'oggetto stesso, a che cosa serve allora la prima ascesi, che espone il pensiero all'assoluta disgiunzione? Non basta prestare attenzione a quel «certo modo» in cui l'oggetto resta aperto? Si potrebbe perciò rifare, a proposito di questa provvidenziale marcatura, la stessa obiezione che è stata fatta circa la teoria delle due parti dell'oggetto, quella virtuale e quella attuale: essa mette a dura prova l'univocità, poiché il pensiero sarebbe reso possibile da una *divisione* iscritta negli oggetti del pensiero. Non è così facile, a quanto pare, distarsi una volta per tutte dei presupposti della dialettica.

Ma ciò che mi piace, nella descrizione di Deleuze, è il richiamo a una *scopertura* degli insiemismi chiusi (dell'oggetto attuale). Dà un'andatura alla seconda ascesi che condiviso in pieno. Sì, pensare una situazione significa *andare* sempre incontro a ciò che, in essa, è meno coperto dal riparo offerto dal regime generale delle cose, così come la situa-

¹² *Ibid.*, p. 70.

¹³ DELEUZE, *Cinema 1. Immagine-movimento* cit., p. 23.

zione del nostro paese va oggi ripensata a partire dalla scoppettura statale dei *sans-papiers*¹⁴. E ciò che, nei miei termini, chiamo (senza aver bisogno per questo né del virtuale né del Tutto) un *sito d'evento* (*site événementiel*). Lo definisco sul piano ontologico (con adeguate formulazioni matematiche) come ciò che sta «sull'orlo del vuoto», o ciò che è *presoché* sottratto alla regolamentazione di una situazione dettata dalla sua norma immanente o dal suo stato. E, in una data situazione (o un dato insieme), una specie di punto di fuga, quello in cui *può darsi* che qualcosa accada, infine. E devo dire che Deleuze mi ha dato una grande soddisfazione quando, all'inizio del 1994, riconoscendo le similitudini «politiche» profonde tra la sua tesi della scoppettura e la mia tesi del sito d'evento, ha paragonato l'espressione «sull'orlo del vuoto» all'*incrocio* del territorio (spazio di attualizzazione) e della deterritorializzazione (sconfinamento del territorio da parte dell'evento, che è il reale-virtuale di ogni situazione), ossia al punto in cui ciò che accade non è più attribuibile né al territorio (al sito) né al non-territorio, né al dentro né al fuori. E' vero, infatti, che il vuoto è sprovisto sia di interno che di esterno.

La seconda ascesi si avvia proprio con un «incrocio», che è lo sconfinamento del sito, o il punto di apertura del chiuso all'evento. Questo è il «filo sottile» che lega un oggetto a tutto il resto dell'universo, ed è seguendo questo filo che il pensiero, come Arianna, può schiarire l'abirinto la cui entrata è sorvegliata dalla severa disgiunzione, dall'insanabile (in apparenza) frattura di ogni verità prodotta dal non-rapporto tra gli oggetti.

2. Ripercorriamo questo tratto del percorso, spostandoci in un altro campo semantico. Quando il pensiero si espone alla disgiunzione, abbiamo constatato che è come un automa. Solo la neutralità dell'automatismo concede la *scelta* di essere colti disgiuntivamente da un'inflessione dell'Uno (scegliere, dice Deleuze, significa scegliere di essere scelti, questa è la cosa difficile). Per l'automa, che è giunto ad abbandonare ogni interiorità, *non c'è che il fuori*. Per cui l'in-

tuizione (il pensiero che ha la facoltà di fare tutt'uno con l'Essere) prende avvio, per ripescare un'espressione che ha avuto fortuna, come «pensiero del Fuori». Sarebbe del resto meglio dire: un pensiero-fuori, per non lasciar sussistere alcuna traccia di un legame intenzionale tra il pensiero e il fuori.

Il fuori non va inteso in senso volgare, ossia come mondo esterno. L'automa (il pensiero nella sua ascesi) è un simulacro che non ha alcun rapporto con gli altri. Esso costituisce *in sé* una pura accettazione del fuori. Come nota Deleuze a proposito dell'esempio canonico del cinema (canonico per ciò che vi si rende palese: «L'automatismo materiale dell'immagini»¹⁵): «L'automa è reciso dal mondo esterno, ma esiste un fuori più profondo che lo animerà»¹⁶. Si può dunque dire che l'intuizione ha inizio come animazione da parte del fuori.

Ma che cosa sta al principio di ogni animazione? Che cos'è che popola il fuori impersonale e vi compone delle forme? Chiamiamo questo «elemento» del fuori la forza. È un nome adeguato, poiché il fuori, esprimendosi solo in un'animazione forzata, in una messa in moto del pensiero-automa, si *manifesta* proprio come imposizione di una forza. E' del resto uno dei temi più ricorrenti in Deleuze: noi pensiamo solo in quanto siamo *forzati* a pensare. Un avverso a coloro che riconoscono in Deleuze un apologeta della spontaneità: tutto ciò che è spontaneo è di grado inferiore rispetto al pensiero, che prende avvio solo quando è costretto ad animarsi dalle forze del fuori.

Deleuze attribuisce a Foucault-Deleuze, uno dei suoi «personaggi concettuali», la seguente scoperta: l'elemento che proviene dal fuori è la forza. Infatti per Foucault (ma in verità per Deleuze, quando illustra il gioco delle forze attive e reattive in Nietzsche), «la forza si rapporta alla forza, ma dai di fuori, di modo che è il fuori che "spiega" l'esteriorità delle forme, sia per quanto riguarda ognuna di loro sia per quanto riguarda la loro mutua relazione»¹⁷. Il pri-

¹⁵ DELEUZE, *Cinema 2. Immagine-tempo* cit., p. 200

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ DELEUZE, *Foucault* cit., p. 114.

¹⁴ Così vengono definiti in Francia gli individui sprovvisti di regolare permesso di soggiorno [N.d.T.].

mo affondo del pensiero sulla via di una comprensione intuitiva, o rispondente all'Uno, della disgiunzione che lo scatenava, è dato dalla costruzione di un rapporto di forze o di un diagramma delle forze di fuori.

Il diagramma delle forze, semplice registrazione del fuori, non contiene alcuna interiorità, non comunica ancora con l'Uno in quanto tale. Fa tuttavia entrare gli oggetti disgiunti (o le istanze d'oggetti, come il visibile e il dicibile) in una *composizione* formale, in cui l'esteriorità resta, ma attivata dalla sua comprensione «come forza». Passiamo così da una semplice logica disgiuntiva dell'esteriorità a una *topologia del fuori* come luogo di registrazione di forze che, nella loro azione reciproca, ma senza comunicare tra loro, generano singole esteriorità, come configurazioni locali del fuori.

Il pensiero si trasforma in una topologia delle forze del fuori, e ne guadagna un nuovo interrogativo: Quali sono gli strati, le diversità, i bordi, le connessioni che compongono questa topologia? Quale *copertura* fornisce alle configurazioni di forze che popolano il fuori? Deleuze consacra innumerevoli pagine a questa tappa della sua identificazione ontologica del pensiero, moltiplica i casi, raffina le indagini. Al punto tale che si è creduto non facesse altro che sostituire alla fenomenologia una *fenomeno-topologia*. Ma questo dettaglio portato all'infinito non è quel che importa, e non è neanche, diciamo pure, quel che più soddisfa, a dispetto del virtuosismo avvincente delle sue variazioni. Ciò che conta è sapere in che modo l'intuizione oltrepassi la fase di definizione della topologia delle forze in direzione dell'*atto* della propria identità con l'Uno.

3. Questo passo ulteriore coinvolge concetti topologici, concetti che pensano in *profondità* il fuori come spazio di forze. L'identificazione intuitiva del pensiero e dell'Essere si attua, in Deleuze, sotto forma di densificazione topologica del fuori, spinta sino al punto in cui il fuori avvolge un dentro. Il pensiero così, seguendo questo avvolgimento (dal fuori al dentro), per poi svolgerlo ogni volta (dal dentro al fuori), si rende co-partecipe, sul piano ontologico, della potenza dell'Uno. E una piega dell'Essere.

L'operatore topologico che funge da cardine è, come potevamo prevedere, quello di limite. La disgiunzione, non

appena pensata come produzione di esteriorità da parte delle forze del fuori, appare anche come *linea* di confine tra i campi di forza, risultante tracciata nello spazio del fuori dalle forme esterne che dispiegano le forze. Abbiamo già appurato che il montaggio filmico, nei moderni, fa del tempo-cinema il tracciato-attraversamento di una linea irrazionale che esteriorizza ciò che è detto rispetto a ciò che è visto. Il tempo-cinema è quindi la creazione di un limite, o meglio: costruisce al di fuori un limite in cui il non-rapporto rapporta l'uno con l'altro i suoi termini, *poiché la loro disgiunzione è topologicamente attiva come produzione (del limite, appunto)*. E siccome il pensiero non è altro che una costruzione (poiché l'intuizione è identica al suo percorso), possiamo dire che, costruendo dei limiti, il pensiero viene già a coincidere con la disgiunzione intesa come inflessione, o con il non-rapporto inteso come rapporto.

Riprendiamo in proposito il caso-Foucault. L'aspetto impersonale e automatico del pensiero-Foucault consiste nell'essere pienamente esposto alla disgiunzione, nell'avere del tutto separato, nell'Essere-sapere, le due metà del vero (il linguaggio e il visibile). Ascetico e geniale teorico dell'esteriorità, Foucault, con un formidabile lavoro da archivistica, ha disposto ogni forma-sapere nel fuori topologizzato, il che vuol dire che ha forzato (o, è uguale, che è stato forzato da) ogni forma – gli enunciati e le visibilità, la parola e la vista – a raggiungere il proprio limite, a ubicarsi all'esterno dell'altra, costruendo in tal modo il gioco delle forze del fuori: «Ognuna perviene al proprio limite che la separa dall'altra, un visibile che può solo essere visto, un enunciato che può solo essere parlato». Ma la topologia del fuori così elaborata è tale che «il limite proprio che separa ogni forma è anche il limite comune che le rapporta l'una all'altra, e che presenta due aspetti asimmetrici: parola cieca e visione muta»¹⁸.

Si potrebbe chiaramente obiettare che questa soluzione è precaria. Se l'Uno si dà come limite disgiuntivo, o traccia di un limite *sullo* spazio del fuori, non occorre forse di-

¹⁸ *Ibid.*, p. 71.

¹⁹ *Ibid.*

stinguere tra una topologia dello spazio, l'Uno della topologia, e ciò che vi si inscrive secondo linee di forza che Deleuze dichiara talvolta «fluttuanti», il che vuol dire: in base allo spazio, mobili, ma nondimeno distinte dal fuori stesso, come risultati che possono essere iscritti sulla sua superficie?

Al punto cui siamo giunti, l'intuizione costruttiva di Deleuze si trova, a mio avviso, nella sua fase mallarmiana. La differenza tra la disgiunzione e l'Uno, o, se vogliamo, tra i differenti simulacri e l'Uno della differenza stessa, oppure la differenza tra i tagli immobili della durata e il cambiamento qualitativo del Tutto, oppure la differenza tra i differenti lanci di dadi e il lancio unico che li anima e fonda, oppure la differenza tra le serie divergenti e il ritorno eterno, insomma: la differenza tra il non-rapporto e la Relazione, tutto ciò è ridotto a *quasi nulla*, a quella che Mallarmé concepisce come la differenza nulla tra il bianco della pagina e le tracce che vi si disegnano – differenza che non esiste, dato che due tracce si distinguono tra loro solo se uno spazio bianco crea un limite, e viceversa due spazi bianchi, in mancanza di tracce, risultano indiscernibili. Mallarmé, dal canto proprio, si ferma lì. L'Essere non è che «la pagina vuota, protetta dal proprio biancore», anche se solo in virtù dell'evento (della traccia) si può pensare l'essere-bianco della pagina. Per quanto mi riguarda, mi sento assai vicino a Mallarmé. L'essere in quanto essere non è che una composizione multipla del vuoto, anche se solo in virtù dell'evento vi può essere una verità del fondamento vuoto.

Ma per Deleuze questa soluzione concede ancora troppo al negativo. Se il limite può essere pensato solo come traccia mobile che intacca il fuori, non è assodato che si possa salvare l'univocità. Poiché l'Essere si dirà in due sensi, il fuori e il limite, lo spazio e la traccia, l'essere e l'evento. Occorre dunque che l'atto del pensiero combaci con la superficie (con il fuori) intesa *come ciò che è di per sé il limite*.

Ma cosa può incarnare simultaneamente il movimento di una superficie e la traccia di un limite? Una piega, per l'appunto. Se piegate un foglio, delineate il tracciato di una

piega che, sì, crea un limite comune tra due regioni del foglio, ma non è tuttavia una traccia *sul* foglio, nero su bianco. Poiché sul foglio, come puro fuori, la piega presenta come limite qualcosa che è soltanto un movimento del foglio stesso.

Il momento più profondo dell'intuizione è dunque quello in cui il limite è pensato come piega, e in cui di conseguenza l'esteriorità si rovescia in interiorità. Il limite non è più quel che intacca il fuori, ma una piega del fuori. È un'auto-affezione del fuori (o, il che è uguale, della forza). Così perveniamo infine al punto in cui la disgiunzione è intuita come semplice modalità dell'Uno: il limite comune delle forze eterogenee, che esteriorizzano completamente gli oggetti o le forme, è l'azione stessa dell'Uno come piegamento di sé. Il pensiero coincide con l'Essere quando diventa una piega (la costruzione di un limite come piega) la cui essenza vivente è la piega dell'Essere. L'ascesi che rende impersonale il pensiero, lo abbandona al fuori, lo sosgetta alla forza, acquista tutto il suo senso (che è *il* senso) quando «scopre il fuori come limite, orizzonte ultimo a partire dal quale l'essere si piega»²⁰.

4. Il fatto che vi sia piega del fuori (che il fuori si pieghi) significa sul piano ontologico che esso crea un dentro. Immaginiamo un foglio piegato: vi è un limite immanente sul foglio, ma vi è anche la creazione di una tasca interna. Si può pertanto dire: l'intuizione in cui l'Essere e il pensiero vengono a coincidere è la creazione di una figura del dentro, come piega del fuori. Ed è possibile allora nominare questa piega un «sé» – è il concetto di Foucault – e anche, se ci teniamo, un soggetto. Salvo aggiungere subito:

– che il soggetto *risulta* da un'operazione topologica localizzabile nel fuori e dunque non è affatto costituente, autonomo o spontaneo;

– che il soggetto, come «spazio del dentro», non va separato dal fuori (è una sua piega), oppure che è «completamente co-presente allo spazio del fuori sulla linea della piega»²¹.

²⁰ *Ibid.*, p. 114.

²¹ *Ibid.*, p. 119; cfr. la scelta di testi.

– che esiste solo come pensiero, dunque come percorso della duplice ascesi (sopportare la disgiunzione e conservare l'impercettibile filo dell'Uno) che sola lo rende capace di *diventare* il limite come piega.

A tali condizioni, si può affermare che *il soggetto (il dentro) rappresenta l'identità del pensiero e dell'essere*. Oppure che «pensare significa piegare, raddoppiare il fuori in un dentro coestensivo»²².

Così facendo, non ci allontaniamo affatto dall'idea bergsoniana dell'intuizione (cioè del pensiero) come intuizione della durata. Poiché (ed è una prova ulteriore di quella che chiamavo la *monotonia* dell'opera di Deleuze, della sua insistenza, che significa anche fedeltà all'Uno) alla resa dei conti la Piegà è «soggettiva» nel senso che è esattamente la stessa cosa della Memoria, la grande memoria totale che, come detto, è uno dei nomi dell'Essere. Nella misura in cui, infatti, la durata pura è la conservazione integrale dell'essere del passato, o del passato come Essere, non si può attribuire la memoria all'opera di un soggetto. Occorre semmai parlare di «memoria del fuori»²³, che è l'essere del tempo e di cui il soggetto non è che una modalità. È possibile allora afferrare simultaneamente che «il piegamento stesso è una Memoria»²⁴ e che «il tempo come soggetto, o meglio come soggettivazione, si chiama memoria»²⁵. Il che conferma che, nel punto di piega, il pensiero è la stessa cosa del tempo ed è, di conseguenza, identico all'Essere²⁶, dal momento che sappiamo che il tempo è uno dei suoi nomi. È degno di nota, inoltre, che si possa definire «soggetto» questa identità senza fare alcuna concessione alla tradizione cartesiana. Giacché essere soggetto significa «pensare il fuori come tempo, sotto la condizione della piega»²⁶.

Le conseguenze di portata politica della dottrina della piega sono forse l'aspetto che ne mette più in luce la forza

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 108.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p. 109.

²⁶ *Ibid.*

originale e al tempo stesso (almeno per me) il fascino limitato.

Da una parte, la piega, che si può identificare con la memoria, rende preminente al centro di ogni creazione (o azione, o rivoluzione) una debole inflessione, o curvatura, di ciò che è stato conservato integralmente dall'Uno. La piega fa di ogni pensiero un tratto immanente del già-stato: per cui ogni novità è una selezione in piega del passato. Ed è ovviamente in linea con la dottrina del ritorno eterno, di cui la piega è in qualche modo una variante «epistemologica», che l'imperativo sia in questo caso quello di rendere «il passato attivo e presente al fuori, affinché accada finalmente qualcosa di nuovo»²⁷. È essenziale, lo sappiamo, che ogni cominciamento sia un ricominciamento e che si sperimenti «la memoria come necessità del ricominciamento»²⁸. L'attenzione estrema, per non dire massima, che Deleuze presta alle forme più radicali e innovative nel campo dell'arte, della psichiatria, della scienza o dei movimenti politici, non deve far dimenticare che, sotto la giurisdizione dell'Uno, *pensare* il nuovo significa immergerlo nella sua parte virtuale-passata. Si può anzi sostenere che per Deleuze era necessario prendere conoscenza delle creazioni del suo tempo, con curiosità tenace, era necessario trattarle come casi, *per* provare che non cominciano mai del tutto, che anch'esse, e soprattutto esse, piegature e spiegature dell'Essere, sono soltanto auto-affezioni dell'Uno immutabile (immutabile in quanto mutazione continua).

D'altra parte, se il pensiero è identico all'Uno, bisogna pure che esso sia unico. Bisogna che il pensiero sia univoco. Non vi sono dunque realmente *dei* pensieri, e in ultima analisi solo la filosofia, con quella che è, come per Nietzsche, la sua inseparabile compagna, l'arte, la filosofia-arte dunque, la sola che conservi l'immanenza e porti fino in fondo il tragitto della duplice ascesi, merita davvero il nome di pensiero. Il suo gesto è invariabile: «Noi scopriamo nuovi modi di piegare come nuovi involucri, ma rimania-

²⁷ *Ibid.*, p. 120.

²⁸ *Ibid.*, p. 109.

mo sempre leibniziani perché si tratta sempre di piegare, spiegare, ripiegare»²⁹.

Ora, io non posso rassegnarmi a pensare che la novità sia una piega del passato né che il pensiero sia riducibile alla filosofia, o a un dispositivo unico del suo atto. Per cui concepisco che vi siano cominciamenti assoluti (il che esige una teoria del vuoto) e singolarità di pensiero incompatibili per i loro gesti costitutivi (il che esige una teoria, cantorianiana, della pluralità di tipi di infinito). Deleuze ha sempre sostenuto che, così facendo, non facevo che ricadere nella trascendenza e negli equivoci dell'analogia. Ma, alla resa dei conti, se per poter pensare una rivoluzione politica, un incontro amoroso, un'invenzione scientifica o una creazione artistica come infiniti distinti, che rispondono a eventi differenzianti incommensurabili, se occorre a tal fine sacrificare l'immanenza (cosa che non credo, ma non importa) e l'univocità dell'Essere, sono disposto a farlo. Se per rendere eterno uno di quei rari frammenti di verità da cui il nostro mondo ingrato (come ogni altro) è percorso qua e là, se per ciò occorre attenersi alla dottrina mallarmiana della traccia (cosa che non credo neppure), sono disposto a farlo. Se, contro l'ascesi della piega, occorre tener ferma l'idea che la fedeltà a un evento sia il raccoglimento militante, a tratti oscuro, e ridotto alla propria attualità, di una molteplicità generica senza alcun virtuale soggiacente, sono disposto a farlo. E l'ho fatto. Come avrebbe detto Deleuze per riprendere subito, proprio come me, il filo del discorso, con la volontà di sedurre, di fare proseliti: è una questione di gusto.

²⁹ DELEUZE, *La piega* cit., p. 228.

Capitolo nono Una singolarità

Per inquadrare Deleuze, è senz'altro opportuno rifarsi alla sua teoria delle configurazioni di comunicazione tra una singolarità disgiunta e il Tutto. Si parte dai bordi, dal diagramma più ristretto delle forze, si percorre il «piccolo circuito», poi si affonda nelle virtualità più composte, che al tempo stesso circolano e si interpenetrano, si segue il «grande circuito», si attiva la memoria assoluta, ed è sotto forma di inflessione locale dell'intero passato della filosofia che Deleuze fa la sua comparsa, come una punta sottile, un cristallo traslucido e fuori del tempo, come la sfera di un indovino.

1. Se la filosofia ha il compito di definire concetti che vanno contrapposti all'opinione, è vero comunque che l'opinione fa ritorno, sicché esistono opinioni filosofiche. Le si riconosce dal fatto che compongono delle specie di blocchi di riferimento etichettati, disponibili un po' per tutte le operazioni ideologiche, e fanno un gran baccano le une contro le altre (è in questo che si distinguono le seconde linee) soltanto per plasmare tutte insieme una sorta di *consensus* zoppicante, all'insegna del «dibattito».

Uno dei segni della grandezza di Deleuze è che, a dispetto del suo successo, egli è rimasto scorporato dai principali blocchi di opinione attorno ai quali gravita la piccola vita parlamentare della professione. Senz'altro è stato, tra il 1969 e il 1975, il mentore di quella frazione della sinistra che stravedeva per le macchine desideranti e il nomadismo, sessuale e festivo, i liberi flussi e le libere parole, le radio libere e tutti i restanti spazi di libertà, la contestazione molecolare incantata dai potenti dispositivi molarli del Capitale, l'arcobaleno delle piccole differenze. Ne



abbiamo detto abbastanza perché tutti comprendano il cruciale *malinteso* sul quale si basava questa valutazione passeggera. Il fatto che Deleuze non abbia fatto nulla per dissipare l'equivoco va attribuito a una tara dei filosofi, da cui nessuno di noi è esente, e che va messa in relazione con il ruolo ambiguo dei *discipoli*. Di regola, il discepolo aderisce per ragioni sbagliate, è fedele a un controsenso, è troppo dogmatico nell'esposizione e troppo aperto nel dibattito. Finisce quasi sempre per tradire. E tuttavia lo cerchiamo, lo incoraggiamo, lo amiamo. Il fatto è che la filosofia, un puro atto di parola che possiede solo effetti interni (come diceva Althusser, gli effetti della filosofia sono strettamente filosofici), si compiace di questo brandello di realtà collettiva che le viene offerto dalla corte dei discepoli. Aggiungiamo che Deleuze era sensibile, più di ogni altro, a quella vocazione della filosofia nota sin dai tempi del processo a Socrate: corrompere la gioventù. Svincolarla cioè dalle posizioni e dai discorsi che ogni città prepara e predispone per i suoi futuri rincalzi. Ed è una faccenda delicata, tutti ne abbiamo fatto l'esperienza, virgolare che non sia dal *lato sbagliato* di un'opera che prendere piede questa «corruzione», che si può altrimenti tramutare nel suo contrario: il cinismo. Esiste infatti un *deleuzismo* clinico, agli antipodi della sobrietà e dell'ascesi del Maestro.

Non è poi così rilevante. Ciò che conta è che Deleuze, di cui va colta l'estrema *durezza* della costruzione concettuale, resti obliquo rispetto a tutti i blocchi di opinione filosofica che hanno disegnato il paesaggio intellettuale a partire dagli anni Sessanta. Non è stato né un fenomenologo, né uno strutturalista, né un heideggeriano, né un importatore della «filosofia analitica» anglosassone, né un neumanista liberale (o neokantiano). Possiamo anche dire, nel nostro vecchio paese in cui tutto si decide sul piano politico, che non è stato né un compagno di strada del Partito comunista francese, né un innovatore leninista, né un profeta desolato del «ritiro» politico («*rennais*» *du politique*) né un moralista dei diritti dell'uomo occidentale illuminato. Come ogni grande filosofo, e in linea d'altrove con la vena aristocratica del suo pensiero e i suoi principi nietzscheani

di valutazione della forza attiva, Deleuze rappresenta una polarità *del tutto a sé*.

In un periodo tormentato (guerre coloniali al termine, gaullismo, maggio '68, e poi gli anni rossi, la restaurazione mitterrandiana, il crollo degli stati socialisti...), Deleuze ha *assorbito* inflessibilmente la diversità di tutte queste esperienze in un macchinario che gli permetteva di circolare, nei sotterranei del virtuale, tra la scena pubblica di sinistra e una sorta di solitudine ironica, senza dover mai rimangiare le sue categorie. Che l'Uno si possa piegare in declinazioni dell'evento di carattere nomadico lo rallegrava, ma senza impegnarlo oltre misura. Che l'Uno si possa s-piegare in insiemì chiusi a carattere fortemente sedentario non lo sorprende neppure. Non era né l'uomo degli entusiasmi intempestivi e precari, né quello dell'abdicazione nichilista. Tra tutte le filosofie che hanno avuto peso in Francia negli ultimi tre decenni, la sua è certamente quella che è stata meno condizionata in profondità dalle tappe piuttosto contrastate della nostra vita pubblica. Né proclami né pentimenti. Non aveva che una sola autentica passione intellettuale: quella di proseguire la sua opera, con il metodo intuitivo e rigoroso che aveva fissato una volta per tutte. Per questo occorreva senz'altro la molteplicità infinita dei casi che compongono il quadro vivace della nostra epoca, ma soprattutto l'incomparabile tenacia del loro trattamento uniforme, obbediente alla tremenda legge dell'univocità dell'Essere.

Il fatto è che il suo raffinato bergsonismo dà sempre ragione, in ultima analisi, a ciò che esiste. La vita rende possibile la molteplicità delle valutazioni, ma in sé non è valutabile. Si può dire che non vi è nulla di nuovo sotto il sole, poiché tutto ciò che accade non è che un'inflessione dell'Uno, un eterno ritorno dello Stesso. E si può egualmente affermare che tutto è perennemente nuovo, poiché l'Uno fa ritorno indefinitamente, nella sua assoluta contingenza, solo attraverso la creazione continua delle proprie pieghe. In sostanza, questi due giudizi sono indiscernibili. Si può scommettere dunque, senza che per ciò sia necessario un Dio diverso da quello di Spinoza (la Natura), nello stesso modo e nello stesso senso in cui scommette il

curato di campagna alla fine del libro di Bernanos: «Che importa? Tutto è grazia». Dove occorre punteggiare: «Tutto è grazia. Poiché non vi è altro che la grazia del Tutto.

Il nobile stoicismo creativo di Deleuze obbedisce a questa scommessa, pure nella disumana esperienza del respiro interrotto, della vita crocefissa («tutto è grazia», anche morire). Il che spiega anche il suo modo obliquo, benché teso, di prender parte alle peripezie istituzionali o collettive, con quella che vorrei definire una sorta di indifferente allegria («Che importa?»). Anche questo è un segnale della potente scelta filosofica di Deleuze.

Sebbene per chi, come me, esclude che l'Essere possa essere pensato come Tutto, dire che tutto è grazia equivale esattamente a dire che nessuna grazia ci viene mai concessa. Il che è inesatto. Poiché un'interruzione, un supplemento *sopravviene*, e questo evento, anche se raro o evanescente, ci impone di restargli fedeli *a lungo*.

Ma smettiamola con i litigi. In questo periodo (di breve momento) della nostra storia filosofica, vi sono stare (e vi sono ancora) due sole questioni da prender sul serio: quella del Tutto (o dell'Uno) e quella della grazia (o dell'evento). Ed è proprio per essersi confrontato con esse in modo ostinato, ricorrendo alla coppia del caso e dell'eterno ritorno, che Deleuze è stato un grande pensatore contemporaneo.

2. Prendiamo adesso in considerazione il secondo cerchio, quello che comprende tutta la filosofia francese del secolo appena trascorso. Una visione ordinata e razionale del suo divenire è resa impossibile, il più delle volte, dalla cortina fumogena creata dal confronto dei blocchi di opinione. Tra marxismo ed esistenzialismo, strutturalismo e umanesimo, spiritualismo e materialismo, «nuovi» filosofi e rivoluzionari leninisti, personalisti cristiani e progressisti laici, adepti e avversari della «svolta linguistica», filosofia analitica e filosofia ermeneutica, in che modo tracciare un percorso sensato, che risponda dei concetti più che delle immagini, della filosofia più che dei filosofemi?

Ipotizziamo che la storia della filosofia di questo lungo periodo sia dominata da una coppia di nomi: Bergson e Brunschvige. Da un lato, l'intuizione concreta del tempo tradotta in una metafisica della totalità vivente. Dall'altro,

l'intuizione eterna delle idealità matematiche tradotta in una metafisica della Ragione creative. Da un lato, una fenomenologia metaforizzante del cambiamento puro. Dall'altro, un'assiomatica storicizzata della costruzione di verità eterne. Da un lato, una svalutazione dell'astratto come semplice strumento di comodo, dall'altro un'apologia dell'Idea come costruzione in cui il pensiero si rivela a se stesso. Da un lato, un'esaltazione della coincidenza dinamica con l'Aperto. Dall'altro, una premeditata diffidenza per tutto ciò che non può essere qualificato come insieme chiuso, la cui firma è un concetto.

Questi due grandi edifici speculativi si sono rivelati talmente solidi che la progressiva penetrazione delle grandi opere tedesche (Hegel, Husserl, Heidegger) nelle Università francesi si è svolta più attraverso una loro incorporazione alle due tradizioni dominanti che attraverso un'autentica «uscita» disgiuntiva. Due esempi sbalorditivi: Albert Lautman ha fornito un'interpretazione assai particolare di Heidegger, tale da renderlo uniforme al platonismo matematico che egli eredita da Brunschvige. E Sartre ha riletto Husserl in modo tale da elaborare, prendendo spunto dalla teoria della coscienza intenzionale, un concetto di libertà isomorfo, da un punto di vista metafisico, alla vita bergsoniana – tanto che la contrapposizione del chiuso e dell'aperto domina ancora, da cima a fondo, la *Critica della ragione dialettica*.

Deleuze ha avuto l'immenso merito di rivendicare e modernizzare la filiazione bergsoniana. Con una sovrana indifferenza per le mode successive, che hanno camuffato i loro lignaggi tradizionali con chiassosi orpelli di importazione, egli ha confrontato gli operatori bergsoniani con le produzioni concrete del nostro tempo, artistiche, scientifiche e politiche. Ne ha messo alla prova l'affidabilità intuitiva e li ha trasformati e completati quando ciò, alla prova dei casi, si è rivelato necessario. Soprattutto, ha svincolato Bergson dal pericolo cui questi si era troppo esposto: rilanciare l'imperativo dell'Aperto attraverso lo spiritualismo cristiano e adattare la sua visione cosmica a una certa teleologia globale, il cui araldo era stato un tempo Teilhard de Chardin. Si può dunque affermare che

Deleuze, in completa solitudine, ha condotto in porto, senza concessioni di sorta, una sorprendente opera di laicizzazione integrale del bergsonismo, affiancando i suoi concetti alle creazioni di punta del nostro tempo. Così facendo, ha edificato la più solida diga contro ciò che ci minaccia: la penetrazione egemonica della scolastica anglosassone, che si basa congiuntamente su, lato epistemologico, la logica del linguaggio ordinario e, lato pragmatica, la morale parlamentare dei diritti. A tutto questo la sottile tenacia di Deleuze contrappone un *non possumus* senza appello.

Il problema è rappresentato forse dal fatto che questa diga resta esterna, senza far propri i diritti reali dell'astratto. Affermando l'interiorità dell'intuizione dietro i cambiamenti immanenti dell'Uno, non può evitare poi una continua svalutazione della stabilità concettuale nel campo della teoria, dell'equilibrio formale nel campo dell'arte, della consistenza amorosa in campo esistenziale, e dell'organizzazione in campo politico. Per quanto seducenti siano le scintille dell'analisi concreta, per quanto si possa essere tentati di alzare bandiera bianca quando ogni oggetto viene progressivamente dissolto dalla forte marca dell'attualizzazione di cui è come una traccia sulla sabbia, resta il fatto che tutto l'edificio appare vulnerabile-rispetto alle potenze di decomposizione che scatena, su vasta scala, il nostro maestosissimo capitalismo in via di putrefazione.

Resta da edificare, come in seconda linea, una diga interna, che legittimi un pensiero della resistenza che fa proprie la logica, la matematica, l'astrazione (contro il gramscalismo logicizzante) e la politica dell'emancipazione organizzata (contro il consenso «democratico»). Ma in questo caso è all'altra tradizione che bisogna guardare. A quella che, al di là dei maestri francesi, risale, non a Nietzsche e agli stoici, ma a Cartesio e a Platone.

3. Il che ci fa passare al terzo cerchio, quello che coinvolge l'intera storia della filosofia, quel tempo lungo che è davvero il nostro e al quale, secondo Deleuze, il pensiero deve infine commisurarsi, come spiega a proposito dell'ultimo Foucault, che fa ritorno ai Greci.

E un segno del genio di Deleuze l'aver elaborato una

genealogia del tutto originale del proprio pensiero. Le ampievoli monografie su Spinoza, Leibniz, Hume, Kant, Bergson e Nietzsche, così come gli sviluppi in stile indiretto che restituiscono *in* un percorso intuitivo, o attraverso l'elaborazione di un concetto (è la stessa cosa), il pensiero degli stoici, di Lucrezio o di Whitehead, tracciano il profilo di una storia la cui singolarità è quella della virtualità specifica di Deleuze, che affonda l'attualità della sua scrittura in un tragitto che trasforma la filosofia intera in una memoria assoluta detemporalizzata. Per questo lo stile «storico» di Deleuze resta obliquo rispetto alla classica contrapposizione tra storia oggettiva e storia interpretativa. La conoscenza assai precisa dei testi e dei contesti non va più separata dal movimento che li trascina tutti verso Deleuze. Non si tratta né di un archivio né di un'ermenutica. L'importante, infatti, è che grandi creazioni concettuali *facciano ritorno*. E la singolarità di Deleuze è la potenza capace di accogliere questo ritorno. In virtù di ciò, la sua filosofia restituisce a Spinoza, Bergson o Nietzsche l'eternità che spetta loro, quella cioè della loro *potenza*, vivente solo quando si attualizza in un pensiero vivente.

Non è certo sorprendente che siano i pensatori dell'Uno, dell'immanenza, dell'univocità, a venire raccolti nella virtualità deleuziana. E va da sé che i nemici giurati siano gli architetti della trascendenza (il «platonismo»), o peggio ancora coloro che iniettano la trascendenza del Concetto in un'immanenza truccata. A proposito della monografia su Kant, Deleuze stesso ha spiegato che si trattava di un esercizio di contro-prova: testare la potenza di valutazione intuitiva del suo pensiero su un «nemico» (su un'inflessione veramente eterogenea dell'Uno). Ho potuto verificare di persona che le cose stavano davvero così, poiché nella nostra polemica privata l'epiteto che fu più tentato di affibbiarmi fu quello di «neokantiano».

Resta il fatto che Deleuze è senza dubbio il primo filosofo ad avere *affinato* così, come retaggio della memoria, una storia an-istorica dell'Uno-pensiero. Si tratta di un'autentica creazione, che nel nostro secolo trova un equivalente solo nel montaggio storico di Heidegger.

Le due costruzioni sono assai diverse, perché Deleuze, va sottolineato, non decifra alcun destino e per lui, semmai, il destino è unicamente l'affermazione integrale del caso. Perciò affermava volentieri che non si poneva problemi del genere «fine della filosofia» – il che a mia volta, approvandolo senza riserve, traduco in questi termini: costruire una metafisica resta l'ideale della filosofia, e la domanda non è: «È ancora possibile?», ma: «Ne siamo capaci?».

E perciò ancor più sintomatico che i cammini di Deleuze e di Heidegger si incrocino proprio in un punto cruciale, quello dell'immancabile svalutazione di Platone, per il quale entrambi si rifanno a Nietzsche.

In materia di genealogia filosofica, è assodata la validità del proverbio: «Dimmi cosa pensi di Platone e ti dirò chi sei». Da un punto di vista tecnico, si può affermare che il protocollo di valutazione del platonismo, in Deleuze, non è sostanzialmente diverso da quello che troviamo in Heidegger. Si tratta infatti, per entrambi, di individuare la costruzione di una trascendenza come spiegamento (*dépli*).

Deleuze riconosce che Heidegger è stato un grande pensatore della piega dell'Essere, identificata come piega dell'essere e dell'essente. Per Heidegger, Platone ha organizzato lo spiegamento che separa e ripartisce l'essere e gli essenti in due regioni distinte (ad esempio il sensibile e l'intelligibile). La piega non è più che un tratto, che isola l'idea dalle sue realizzazioni. Così, tutto è pronto per pensare l'Essere come essente supremo, Dio o Uomo. Basta, a tal fine, orientare il piano, gerarchizzare le regioni, il che è impossibile quando queste restano piegate. Deleuze non dice nulla di diverso, anche se insiste sulla potenza del piegare, giudicando lo spiegamento platonico una debolezza, un'istanza della forza reattiva. Per cui, se per Heidegger il gesto platonico fonda un'archè storica totale (il destino della metafisica), per Deleuze tutto verrà rimesso in gioco di continuo, i dadi saranno rilanciati, il Lancio di dadi farà ritorno. Gli stoici, Spinoza, Nietzsche, Bergson, Deleuze stesso costruiranno la piega dello spiegamento, ripiegheranno, virtualizzeranno. Il platonismo non è un destino, è un contro-destino necessario, la ricaduta dei dadi

confusa con l'unico lancio, la potenza dell'aperto appiattita su distribuzioni chiuse. Il platonismo non cessa di venire rovesciato perché è stato, da sempre, rovesciato. Deleuze è la tappa contemporanea del ritorno di questo rovesciamento.

Ma forse l'imperativo è del tutto diverso: non è il platonismo a dover essere rovesciato, ma la certezza anti-platonica del nostro tempo. Platone deve essere recuperato, in primo luogo attraverso la decostruzione del «platonismo», figura comune, montaggio di opinione, dispositivo che circola da Heidegger a Deleuze, da Nietzsche a Bergson, ma anche dai marxisti ai positivisti, e serve ancora ai *nouveaux philosophes* controevolutionari (Platone come primo dei maestri-pensatori totalitari) nonché ai moralisti neokantiani. Il platonismo è la grande costruzione fallace della modernità e della postmodernità. Per tutti, è una sorta di apiglio negativo: serve solo a legittimare il «nuovo» con la sigla dell'anti-platonismo.

Deleuze è di sicuro colui che ha proposto l'antiplatonismo più generoso, il più aperto alle creazioni contemporanee, il meno destinale, il più progressista. Gli è mancato solo di farla finita con l'antiplatonismo stesso.

Questo perché in fondo è stato, come Heidegger, un pre-socratico. Non un parmenideo, o un poeta dell'inaugurale dischiudimento dell'Essere. Ma nel senso in cui i Greci stessi consideravano questi pensatori come dei *fisici*. Intendiamoci: come dei pensatori del Tutto. Sì, Deleuze è stato il nostro grande fisico, ha contemplato per noi il fuoco delle stelle, ha sondato il caos, ha preso misura della vita inorganica, ha calato le nostre misere traiettorie nell'immensità del virtuale. È stato colui per il quale l'idea che «il grande Pan sia morto» non è tollerabile.

E Platone ha istruito a modo suo il processo alla filosofia come Grande Fisica. Ha dato modo al pensiero di guardare a se stesso come pensiero filosofico, a prescindere da ogni contemplazione compiuta dell'Universo, da ogni intuizione del virtuale.

Vi è in Deleuze, come in ogni fisico della sua specie, una grande potenza del sogno speculativo, e come una tonalità fremente, profetica, benché priva di promesse. Ha detto

di Spinoza che è stato il Cristo della filosofia. Diciamo allora, per rendergli pienamente giustizia, che Deleuze è stato di questo Cristo - annuncio inflessibile della salvezza da parte del Tutto, salvezza che non promette nulla, salvezza che è *già sempre qui* - uno dei più degni apostoli.

Scelta di testi

Questi frammenti, estratti da alcuni libri di Gilles Deleuze, non hanno affatto la pretesa di essere una raccolta delle «pagine più belle» del loro autore, che era, come noto, uno scrittore pregevole. Hanno soltanto la funzione di situare in un contesto un po' più ampio alcune citazioni contenute nel saggio che si è appena letto.

A.B.

* Le traduzioni sono state ritoccate là dove lo si è ritenuto opportuno. In molti casi si è inoltre provveduto ad ampliare l'apparato critico uniformandolo alle norme editoriali [N.d.T.].

C'è sempre stata una sola proposizione ontologica. L'Essere è univoco. E c'è sempre stata una sola ontologia, quella di Duns Scoto, che assegna all'essere una voce unica. Si è fatto il nome di Duns Scoto, poiché egli seppe portare l'essere univoco al più alto grado di sottigliezza, a rischio di cadere nell'astrazione. Ma da Parmenide a Heidegger, è sempre la stessa la voce a riproporsi, in un'eco che forma da sola tutto il dispiegarsi dell'univoco. Una sola voce suscita il clamore dell'essere. E' facile comprendere che l'Essere, se è assolutamente comune, non è perciò un genere; basta sostituire il modello del giudizio con quello della proposizione. Nella proposizione presa come entità complessa, si distinguono: il senso, o l'espresso della proposizione; il designato (ciò che si esprime nella proposizione); gli esperimenti o designanti, che sono modi numerici, vale a dire fattori differenziali che caratterizzano gli elementi muniti di senso e di designazione. Si ammette che nomi o proposizioni non abbiano lo stesso senso pur designando strettamente la stessa cosa (secondo gli esempi celebri, stella vespertina-stella mattutina, Israele-Giacobbe, *plan-blanc*). La distinzione tra i detti sensi è certo una distinzione reale (*distinctio realis*), ma essa non ha nulla di numerico e ancor meno di ontologico, essendo una distinzione formale, qualitativa o semiologica. Stabilire se le categorie siano direttamente assimilabili a tali sensi, o se più verosimilmente ne derivino, è un problema che, per il momento, va lasciato da parte. L'importante è che si possano concepire parecchi sensi formalmente distinti, ma che si relazionino all'essere come a un solo designato, ontologicamente uno. E' vero che un tale punto di vista non è ancora sufficiente a impedirci

di considerare questi sensi come analoghi e questa unità dell'essere come un'analogia. Ma è da aggiungere che l'essere, designato comune, in quanto si esprime, si dice a sua volta *in un solo e stesso senso* di tutti i designanti o espressioni numericamente distinti. Nella proposizione ontologica, non è soltanto il designato che è ontologicamente lo stesso per sensi qualitativamente distinti, ma è anche il senso che è ontologicamente lo stesso per modi individuanti, per designanti o espressioni numericamente distinti: tale è la circolazione nella proposizione ontologica (espressione nel suo insieme).

Difatti, l'essenziale dell'univocità non è che l'Essere si dica in un solo e stesso senso, ma che si dica, in un solo e stesso senso, di tutte le sue differenze individuanti o modalità intrinseche. L'Essere è lo stesso per tutte queste modalità, ma queste modalità non sono le stesse, è «uguale» per tutte, ma esse non sono uguali, si dice in un solo senso di tutte, ma esse non hanno lo stesso senso. È proprio dell'essenza dell'essere univoco riferirsi a differenze individuanti, ma queste differenze non hanno la stessa essenza e non variano l'essenza dell'essere – come il bianco si riferisce a intensità diverse, ma resta essenzialmente lo stesso bianco. Non ci sono due «vie», come si era creduto nel poema di Parmenide, ma una sola «voce» dell'Essere che si riferisce a tutti i suoi modi, i più diversi, i più vari, i più differenziati. L'Essere si dice in un solo e stesso senso di tutto ciò di cui si dice, ma ciò di cui si dice differisce: si dice della differenza stessa.

Senza dubbio c'è ancora nell'essere univoco una gerarchia e una distribuzione, che concernono i fattori individuanti e il loro senso. Ma distribuzione e persino gerarchia hanno due accezioni del tutto differenti, senza possibilità di conciliazione: lo stesso vale per le espressioni *logos, nomos*, per quanto a loro volta rimandino a problemi di distribuzione. Occorre innanzitutto distinguere una distribuzione che implica una partizione del distribuito, quando si tratti di ripartire il distribuito come tale. E qui le regole di analogia nel giudizio sono onnipotenti. Il senso comune o il buon senso in quanto qualità del giudizio sono dunque rappresentati come principi di ripartizione, che si dichiarano a loro volta *nel miglior*

modo ripartiti. Un siffatto tipo di distribuzione procede per determinazioni fisse e proporzionali, assimilabili a «proprietà» o territori limitati nella rappresentazione. È possibile che la questione agraria abbia avuto una grande importanza in questa organizzazione del giudizio come facoltà di distinguere le parti («da una parte e dall'altra parte»). Persino tra gli dei, ciascuno ha il proprio dominio, la propria categoria, i propri attributi, e tutti distribuiscono ai mortali limiti e premi conformi al destino. Ben diversa è la distribuzione da denominare nomadica, un *nomos* nomade, senza proprietà, confini o misura, ove non c'è più partizione di un distribuito, ma piuttosto ripartizione di quanti si distribuiscono in uno spazio aperto illimitato, o perlomeno senza limiti precisi¹. Niente spetta né appartiene ad alcuno, ma tutti gli individui sono disposti qua e là, in modo da coprire il maggior spazio possibile. Anche quando si tratta della vita, nei suoi aspetti più gravi, lo si direbbe spazio di gioco, regola di gioco, in opposizione allo spazio come *nomos* sedentario. Riempire uno spazio, ripartirsi in esso, è cosa molto diversa dal ripartire lo spazio. Si tratta di una distribuzione di movimento, addirittura di «delirio», dove le cose si spiegano su tutta l'estensione di un Essere univoco e non ripartito. Non è l'essere a dividersi secondo le esigenze della rappresentazione, ma tutte le cose si ripartiscono in esso nell'univocità della semplice presenza (l'Uno-Tutto). Una tale distribuzione è diabolica piuttosto che divina, dacché la partecolarità dei demoni è di operare negli intervalli tra i campi di azione degli dei, come di saltare oltre le barriere e i recinti, recando confusione nella proprietà. Esclama il coro di Edipo: «Qual demone ha saltato più forte del salto più alto?» dove il salto testimonia gli sconvolgenti disordini che

¹ Cfr. E. LAROCHE, *Histoire de la racine «nem» en grec ancien*, Klincksieck, Paris 1949. E. Laroche mostra che l'idea di distribuzione in *vôlog-vôlog* non è in rapporto semplice con quella di partizione (*téluvo, dêta, diarpêto*). Il senso pastorale di *vôlog* (far pascolare) non implica che tardivamente una spartizione della terra. La società omerica non conosce recinti né proprietà dei pascoli: non si tratta di distribuire la terra alle bestie, ma al contrario di distribuire le bestie, di ripartirle qua e là in uno spazio illimitato, forata o fianco di montagna. Il *vôlog* designa innanzitutto un luogo di occupazione, ma senza limiti precisi (per esempio, l'estensione attorno a una città). Donde anche il tema del «nomade».

le distribuzioni nomadi introducono nelle strutture sedentarie della rappresentazione. Altrettanto va detto della gerarchia, in quanto vi è una gerarchia che misura gli esseri secondo i loro limiti, e secondo il loro grado di prossimità o di lontananza rispetto a un principio. Ma esiste anche una gerarchia che considera le cose e gli esseri dal punto di vista della potenza: non si tratta di gradi di potenza considerati in assoluto, ma soltanto di sapere se un essere «salta» eventualmente, cioè supera i propri limiti, giungendo sino al fondo delle proprie possibilità, qualunque ne sia il grado. Si può obiettare che «sino al fondo» definisce ancora un limite, ma il limite, *ἔπαρος*, non designa più in questo caso ciò che tiene la cosa sotto una legge, né ciò che la conclude o la separa, ma al contrario ciò a partire da cui essa si dispiega e dispiega tutta la propria potenza; l'*hybris* cessa di essere semplicemente condannabile, e il più piccolo diviene l'uguale del più grande non essendo separato da ciò che può. Codesta misura invilupante è la stessa per tutte le cose, la stessa anche per la sostanza, la qualità, la quantità, ecc., poiché essa forma un solo massimale, in cui la diversità sviluppata di tutti i gradi tocca l'uguaglianza che l'inviluppa. La misura ontologica è più prossima alla dismisura delle cose che alla prima misura, e le gerarchie ontologica è più prossima all'*hybris* e all'anarchia degli esseri che alla gerarchia prima. Essa è il mostro di tutti i demoni. Allora l'espressione «Tutto è uguale» può risuonare, ma come espressione di gioia, a patto di dirsi di ciò che non è uguale nell'Essere uguale univoco: l'essere uguale è immediatamente presente in tutte le cose, senza intermediario o mediazione, quantunque le cose si pongano in modo ineguale entro l'essere uguale. Ma tutte sono in una prossimità assoluta, dove la *hybris* le porta, e, grande o piccola, inferiore o superiore, nessuna partecipa all'essere più o meno o lo riceve per analogia. L'univocità dell'essere significa dunque parimenti l'uguaglianza dell'essere. L'Essere univoco è nel contempo distribuzione nomade e anarchia incoronata.

© *Difference et Répétition*, PUF, Paris 1968, pp. 52-55 [trad. it. *Differenza e ripetizione*, Cortina, Milano 1997, pp. 64-68.]

Il virtuale

Sin qui è stata nostra costante preoccupazione richiamarci al virtuale, anche se forse con il rischio di ricadere nel vago di una nozione più prossima all'indeterminato che alle determinazioni della differenza, e tuttavia è proprio questo che volevamo evitare, parlando appunto di virtuale. Se abbiamo opposto il reale al virtuale, ora corre l'obbligo di correggere questa terminologia, che non può ancora essere esatta. Il virtuale non si oppone al reale, ma soltanto all'attuale. *Il virtuale possiede una realtà piena in quanto virtuale*. Occorre dire del virtuale esattamente quello che Proust diceva degli stati di risonanza: «Reali senza essere attuali, ideali senza essere astratti» e simbolici senza essere fittizi. Il virtuale va anche definito come una parte integrante dell'oggetto reale - come se l'oggetto avesse una sua parte nel virtuale, e vi si immergesse come in una dimensione oggettiva. Nell'esposizione del calcolo differenziale, spesso si assomiglia il differenziale a una «porzione della differenza». Oppure, secondo il metodo di Lagrange, si domanda qual è la parte dell'oggetto matematico che debba essere considerata come derivata e presenti i rapporti in questione. La realtà del virtuale consiste negli elementi e nei rapporti differenziali, e nei punti singolari loro corrispondenti. La struttura è la realtà del virtuale. Agli elementi e ai rapporti che formano una struttura, dobbiamo evitare di dare un'attualità che non hanno e, allo stesso tempo, di togliere la realtà che hanno. Si è visto come un duplice processo di determinazione reciproca e di determinazione completa definisca questa realtà, per cui lungi dall'essere indeterminato, il virtuale è completamente determinato. Quando l'opera d'arte richiama una virtualità in cui è immersa, essa non fa appello

ad alcuna determinazione confusa, ma alla struttura completamente determinata formata dai suoi elementi differenziali genetici, elementi «resi virtuali o embrionali». Gli elementi, le varietà di rapporti, i punti singolari coesistono nell'opera o nell'oggetto, nella parte virtuale dell'opera o dell'oggetto, senza che si possa definire un punto di vista privilegiato rispetto agli altri, un centro unificatore degli altri centri. Ma come si può parlare a un tempo di determinazione completa, e soltanto di una parte dell'oggetto? La determinazione deve essere una determinazione completa dell'oggetto, e tuttavia formarne solo una parte. Infatti, secondo le indicazioni di Cartesio nelle *Risposte ad Arnaud*, va accuratamente distinto l'oggetto come completo e l'oggetto come intero. Il completo non è se non la parte ideale dell'oggetto che partecipa con altre parti di oggetti nell'Idea (con altri rapporti, con altri punti singolari), ma non costituisce mai un'integrità come tale, in quanto ciò che manca alla determinazione completa è l'insieme delle determinazioni proprie all'esistenza attuale. Un oggetto può essere *ens*, o piuttosto (*non-ens omni modo determinatum*, senza essere interamente determinato o esistere in atto.

Vi è dunque un'altra parte dell'oggetto che viene a trovarsi determinata dall'attualizzazione. Il matematico si chiede quale sia questa altra parte rappresentata dalla funzione detta primitiva: l'integrazione, in tal senso, non è affatto il contrario della differenziazione, ma forma anzi un processo originale di differenziazione. Mentre la differenziazione determina il contenuto virtuale dell'Idea come problema, la differenziazione esprime l'attualizzazione di detto virtuale e la costituzione delle soluzioni (mediante integrazioni locali). La differenziazione è come la seconda parte della differenza, e occorre formare la nozione complessa di differenziazione per designare l'integrità o l'integralità dell'oggetto: qui la *t* e la *z* rappresentano il tratto distintivo o il rapporto fonologico della differenza in sé. Ogni oggetto è duplice, senza che le sue due metà si somiglino, essendo l'una immagine virtuale e l'altra immagine attuale, ossia metà diseguali dispari. La stessa differenziazione, dal canto suo, presenta già due aspetti che corrispondono alle varietà di rapporti e ai punti singolari dipendenti dai valo-

ri di ciascuna varietà. Ma la differenziazione presenta a sua volta due aspetti, l'uno relativo alle qualità o specie diverse attualizzanti le varietà, l'altro relativo al numero o alle parti distinte attualizzanti i punti singolari. Ad esempio, i geni come sistema di rapporti differenziali s'incarnano a un tempo in una specie e nelle parti organiche che la compongono. Non esiste qualità in generale che non rinvi a uno spazio definito dalle singolarità corrispondenti ai rapporti differenziali in essa incarnati. Gli studi di Lavelle e Nogué, ad esempio, hanno chiaramente mostrato l'esistenza di spazi inerenti alle qualità, e come questi spazi si costruiscano in prossimità di singolarità, talché una differenza di qualità viene a trovarsi sempre sortesa a una differenza spaziale (diafora). E, per di più la riflessione dei pitagorici ci rivela tutto sullo spazio di ciascun colore e sul modo di disporre gli spazi in un quadro. Alcune specie non sono differenziate se non in quanto ciascuna è costituita di parti a loro volta differenziate. La differenziazione è sempre simultaneamente differenziazione di specie e di parti, di qualità e di estensioni: qualificazione o specificazione, ma anche partizione o organizzazione. Orbene, come questi due aspetti della differenziazione si coordinano con i due aspetti precedenti della differenziazione, e come s'incastano le due metà dissimili dell'oggetto? Le qualità e le specie incarnano le varietà di rapporto in un modo attuale; mentre le parti organiche incarnano le singolarità corrispondenti. Ma la precisione dell'incastro si può meglio vedere da due punti di vista complementari.

Da una parte, la determinazione completa opera la differenziazione delle singolarità, pur vertendo soltanto sulla loro esistenza e sulla loro distribuzione, e la natura dei punti singolari non è specificata se non dalla forma delle curve integrali in loro prossimità, cioè in funzione di specie e di spazi attuali o differenziali. D'altra parte, gli aspetti essenziali della ragione sufficiente, determinabilità, determinazione reciproca, determinazione completa, trovano la loro unità sistemica nella determinazione progressiva. La reciprocità della determinazione non significa, infatti, una regressione né una stasi, ma un'autentica progressione in cui i termini reciproci devono essere acquisiti per gradi, e

gli stessi rapporti posti in relazione tra loro. La completezza della determinazione implica nondimeno la progressività dei corpi di agguinzione. Andando da A a B, quindi tornando da B ad A, non ritroviamo un punto di partenza come in una ripetizione nuda; la ripetizione tra A e B, B ed A, è anzi il percorso o la descrizione progressiva dell'insieme di un campo problematico: come accade nella poesia di Vi-trac, in cui i diversi procedimenti (lo Scrivere, il Sognare, il Dimenticare. Ricercare il proprio contrario, fare dello humour, infine il *Ritrovare analizzando*) determinano progressivamente l'insieme della poesia come Problema o Moltiplicità. In tal senso ogni struttura, in virtù di questa progressività, possiede un tempo puramente logico, ideale o dialettico. Ma questo tempo virtuale determina a sua volta un tempo di differenziazione, o meglio ritmi e tempi diversi di attualizzazione che corrispondono ai rapporti e alle singolarità della struttura, e misurano da parte loro il passaggio dal virtuale all'attuale. A questo riguardo, attualizzare, differenziare, integrare, risolvere, sono quattro termini tra loro sinonimi. E tale è la natura del virtuale, che attualizzarsi significa differenziarsi. Ogni differenziazione è un'integrazione locale, una soluzione locale, che si compone con altre nell'insieme della soluzione o nell'integrazione globale. Così nel vivente il processo di attualizzazione si presenta nel contempo come differenziazione locale delle parti, formazione globale di un centro interiore, soluzione di un problema posto nel campo di costituzione di un organismo¹. L'organismo non sarebbe nulla se non fosse la soluzione di un problema, allo stesso modo di ciascuno dei suoi organi differenziati, come l'occhio che risolve un «problema» di luce; ma niente nell'organismo, nessun organo, sarebbe differenziato senza un centro interiore

¹ Sulla correlazione tra il centro interiore e la differenziazione, cfr. F. MEYER, *Problématique de l'évolution*, Presses Universitaires de France, Paris 1954, p. 112 sgg. H. F. Osborn è tra gli studiosi che hanno insistito più profondamente sulla vita come posizione e soluzione di «problemi», problemi meccanici, dinamici o propriamente biologici. I diversi tipi di occhio, ad esempio, possono essere studiati solo in funzione di un problema fisico-biologico generale, e delle variazioni delle sue condizioni in taluni tipi di animali. La regola delle soluzioni è che ciascuna comporti almeno un vantaggio e un inconveniente.

provvisto di un'efficacia generale o di un potere integran-te di regolazione. (Ancora una volta, le forme negative dell'opposizione e della contraddizione nella vita, dell'ostacolo e del bisogno, sono secondarie o derivare in rapporto agli imperativi di un organismo da costruire, come di un problema da risolvere.)

In tutto questo, il solo pericolo è di confondere il virtuale con il possibile, dato che il possibile si oppone al reale, e il processo del possibile è quindi una «realizzazione». Il virtuale, viceversa, non si oppone al reale, possiede di per sé una realtà piena, e il suo processo è un'attualizzazione. Sarebbe un errore credere che si tratti soltanto di un contrasto di termini, quando si tratta invece della stessa esistenza. Ogni volta che si pone il problema in termini di possibile e di reale, si è costretti a concepire l'esistenza come un sorgere bruto, un atto puro, un salto che si compie sempre dietro le nostre spalle, subordinato alla legge del tutto o niente. Che differenza può esserci tra l'esistente e il non esistente, se il non esistente è già possibile, accolto nel concetto, provvisto di tutti i caratteri che il concetto gli conferisce come possibilità? L'esistenza è *lo stesso* del concetto, ma fuori del concetto. L'esistenza si pone quindi nello spazio e nel tempo, ma come centri indifferenti, senza che la produzione dell'esistenza avvenga a sua volta in uno spazio e in un tempo caratteristici. La differenza non può essere altro che il negativo determinato dal concetto: sia la limitazione dei possibili tra loro per realizzarsi, sia l'opposizione del possibile con la realtà del reale. Il virtuale, viceversa, è il carattere dell'Idea, in quanto a partire dalla sua realtà l'esistenza si produce, e si produce conforme a un tempo e a uno spazio immanenti all'Idea.

In secondo luogo, il possibile e il virtuale si distinguono ancora in quanto l'uno rinvia alla forma d'identità nel concetto, mentre l'altro designa una molteplicità pura nell'Idea, che esclude radicalmente l'identico come condizione preliminare. Infine, nella misura in cui il possibile si propone alla «realizzazione», è a sua volta concepito come l'immagine del reale, mentre il reale è concepito come la somiglianza del possibile. Per questo si comprende così poco ciò che l'esistenza aggiunge al concetto, duplicando il si-

mile col simile. È questa la tara del possibile, che lo denuncia poi come prodotto *a posteriori*, fabbricato retroattivamente, a sua volta a immagine di ciò che gli somiglia. Viceversa, l'attualizzazione del virtuale avviene sempre per differenza, divergenza o differenziazione. L'attualizzazione rompe con la somiglianza come processo non meno che con l'identità come principio. I termini attuali non rassomigliano mai alla virtualità che attualizzano: le qualità e le specie non somigliano ai rapporti differenziali che incarnano, né le parti alle singolarità che incarnano. In questo senso, l'attualizzazione, la differenziazione, è sempre un'attentica creazione, non si dà per limitazione di una possibilità preesistente. È contraddittorio parlare di «potenziale», come fanno taluni biologi, e definire la differenziazione mediante la semplice limitazione di un potere globale, come se il potenziale si confondesse con una possibilità logica. Attualizzarsi, per un potenziale o un virtuale, è sempre creare le linee divergenti che corrispondono senza somigliare alla molteplicità virtuale. Il virtuale ha la realtà di un compito da adempiere, come di un problema da risolvere, ed è il problema che orienta, condiziona e genera le soluzioni, ma queste non somigliano alle condizioni del problema. Sicché Bergson aveva ragione di dire che, dal punto di vista della differenziazione, persino le rassomiglianze che insorgono su linee di evoluzione divergenti (per esempio l'occhio come organo «analogo») vanno riferite anzitutto all'eterogeneità nel meccanismo di produzione. Ed è in uno stesso movimento che va rovesciata la subordinazione della differenza all'identità, e la subordinazione della differenza alla similitudine. Ma che cos'è questa corrispondenza priva di somiglianza, o differenziazione creatrice? Lo schema bergsoniano che collega l'*Evoluzione creatrice* a *Materia e memoria* comincia con l'esposizione di una gigantesca memoria, di una molteplicità formata dalla coesistenza virtuale di tutte le sezioni del «cono», essendo ogni sezione come la ripetizione di tutte le altre, e distinguendose soltanto per l'ordine dei rapporti e la distribuzione dei punti singolari. L'attualizzazione di questo virtuale mnemonico appare poi come la creazione di linee divergenti, di cui ciascuna corrisponde a una sezione virtuale

rappresenta un modo di risolvere un problema, ma incarnando in specie e parti differenziate l'ordine di rapporti e la distribuzione di singolarità inerenti alla sezione considerata². La differenza e la ripetizione nel virtuale fondano il movimento dell'attualizzazione, della differenziazione come creazione, sostituendosi così all'identità e alla rassomiglianza del possibile, che non suscitano se non uno pseudomovimento, il falso movimento della realizzazione come limitazione astratta.

² Bergson è il filosofo che spinge più a fondo la critica del possibile, ma anche colui che invoca più costantemente la nozione di virtuale. Sin da *I dati immediati della coscienza* la durata è definita come una molteplicità non attuale. In *Materia e memoria* il cono dei ricordi puri, con le sue sezioni e i suoi «punti splendenti» su ciascuna sezione è interamente reale, ma soltanto virtuale. E in *L'evoluzione creatrice* la differenziazione, la creazione delle linee divergenti, è concepita come un'attualizzazione, in quanto ogni linea di attualizzazione sembra corrispondere a una sezione del cono (Le opere citate sono in *Opere 1889-1896*, a cura di Pier Aldo Rovati, Mondadori, Milano 1986).

Gli autori che una recente moda ha definito strutturalisti hanno forse soltanto questo aspetto in comune, ma è un aspetto essenziale: il senso non è apparenza, bensì effetto di superficie o di posizione, prodotto dalla circolazione della casella vuota nella serie della struttura (posto morto, posto del re, macchia cieca, significante fluttuante, valore, cantonata¹ o causa assente, ecc.). Coscientemente o meno, lo strutturalismo celebra la sua ispirazione stoica o carrolliana. La struttura è veramente una macchina per produrre il senso incorporeo (*skindapsos*). E quando lo strutturalismo mostra così che il senso è prodotto dal non senso e dal suo perpetuo spostamento, nascendo dalla rispettiva posizione di elementi che non sono in se stessi «significanti», non va fatto invece alcun accostamento con quella che fu chiamata filosofia dell'assurdo: Carroll sì, Camus no. Per la filosofia dell'assurdo infatti il non senso è ciò che si oppone al senso in un rapporto semplice con esso; tanto che l'assurdo si definisce sempre per un difetto del senso, una mancanza (non ce n'è abbastanza...). Dal punto di vista della struttura, al contrario, vi è sempre troppo senso: eccesso prodotto e sovrapprodotto dal non senso come difetto di se stesso. Come Jakobson definisce un fonema zero che non possiede nessun valore fonetico determinato, ma che si oppone all'assenza di fonema e non al fonema, così il non senso non

¹ Parlare alla *cantonade*: in senso figurato, parlare senza rivolgersi a nessun interlocutore in particolare, alla maniera di Arlecchino che parla in presenza di qualcuno rivolto alle quinte. Ma i termini qui tra parentesi indicano la posizione occupata dall'analista secondo Lacan. In particolare, *cantonade*: parlare alla *cantonata* [N.d.T.].

possiede alcun senso particolare, ma si oppone all'assenza di senso, e non al senso che produce in eccesso, senza mai avere con il suo prodotto il semplice rapporto di esclusione al quale li si vorrebbe ricondurre². Il non senso è a un tempo ciò che non ha senso ma che, come tale, si contrappone all'assenza di senso, effettuando la donazione di senso. È questo che bisogna intendere per *non senso*.

In ultima analisi, l'importanza dello strutturalismo per la filosofia, e per tutto il pensiero, è misurata da questo: che esso sposta le frontiere. Quando la nozione di senso si sostituisce alle Essenze che vengono meno, la frontiera filosofica sembra stabilirsi tra coloro che legavano il senso a una nuova trascendenza, nuova metamorfosi di Dio, cielo trasformato, e coloro che trovavano il senso nell'uomo e nel suo abisso, profondità scavata di recente, sotterranea. Nuovi teologi di un cielo brumoso (il cielo di Königsberg) e nuovi umanisti delle caverne occuparono la scena in nome del Dio-uomo o dell'Uomo-Dio come segreto del senso. Era a volte difficile distinguerli fra loro. Ma ciò che rende oggi la distinzione impossibile è innanzitutto la stanchezza prodotta in noi da questo discorso interminabile in cui ci si chiede se è l'asino che carica l'uomo o è l'uomo che carica l'asino e carica se stesso. Abbiamo inoltre l'impressione di un puro controsenso operato sul senso; infatti, in entrambi i modi, cielo o sotterraneo, il senso viene presentato come Principio, Serbario, Riserva, Origine. Si dice che è fondamentalmente dimenticato e velato, se è un principio celeste. Si dice che è profondamente cancellato, deviato, alienato, se è un principio sotterraneo. Ma sotto la cancellatura, come sotto il velo, siamo chiamati a ritrovare e restaurare il senso, sia in un Dio che non avremmo compreso a sufficienza, sia in un uomo che avremmo sondato a sufficienza. È dunque piacevole che oggi risuoni la buona novella: il senso non è mai principio o origine, esso è prodotto. Non è da scoprire, da restaurare o da re-impiantare, ma è prodotto da nuovi macchinari. Non appartiene

² Cfr. le osservazioni di Lévi-Strauss sul problema del «fonema zero», nell'*Introduzione* a M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Presses universitaires de France, Paris 1950 [trad. it. *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 1965, p. LIII].

a nessuna altezza, non si trova in nessuna profondità, bensì è effetto di superficie, inseparabile dalla superficie come dalla propria dimensione. Non è il senso a mancare di profondità o altezza, ma sono piuttosto l'altezza e la profondità a mancare di superficie, a mancare di senso, o ad averne soltanto grazie a un «effetto» che suppone il senso. Non ci chiediamo più se il «senso originario» della religione risieda in un Dio che gli uomini hanno tradito oppure in un uomo che si sia alienato nell'immagine di Dio. Per esempio, non cerchiamo in Nietzsche un profeta del rovesciamento né del superamento. Se vi è un autore per il quale la morte di Dio, la caduta, dalla sua altezza, dell'ascetico, non ha nessuna importanza finché è compensata dalle false profondità dell'umano, cattiva coscienza e risentimento, questi è appunto Nietzsche, che porta le sue scoperte altrove, nell'atorisma e nel poema, che non fanno parlare né Dio né l'uomo, che sono macchine per produrre il senso, per misurare la superficie, instaurando il gioco ideale effettivo. Non cerchiamo in Freud un esploratore della profondità umana e del senso originario, bensì il prodigioso scopritore del macchinario dell'inconscio dal quale il senso è prodotto, sempre prodotto in funzione del non senso³. E come non sentire che la nostra libertà e la nostra effettività trovano il loro luogo, non nell'universale divino né nella personalità umana, bensì in quelle singolarità che sono più nostre di noi stessi, più divine degli dei, animanti nel concreto il poema e l'atorisma, la rivoluzione permanente e l'azione parziale? Cosa vi è di burocratico in quelle macchine fantastiche che sono i popoli e i poemi? È sufficiente che ci dissipiamo un po', che sappiamo restare alla superficie, che tendiamo la nostra pelle come un tamburo, perché la «grande politica» abbia inizio. Una ca-

³ In alcune pagine che concordano con le tesi principali di Althusser, J. P. Osier propone la seguente distinzione: tra coloro per i quali il senso va ritrovato in una origine più o meno perduta (sia essa divina o umana, ontologica o antropologica) e coloro per i quali l'origine è un non senso, e il senso è sempre prodotto quale effetto di superficie, epistemologico. Applicando a Freud e a Marx questi criteri, Osier ritiene che il problema dell'interpretazione non consista affatto nel passare dal «derivato» all'«originario», bensì nel comprendere il meccanismo di produzione del senso in due serie: il senso è sempre «effetto». Cfr. pref. a L. FEUERBACH, *L'Essence du christianisme*, Maspéro, Paris 1968, pp. 15-19.

sella vuota che non è né per l'uomo né per Dio; singolarità che non sono né del generale né dell'individuale, né personali né universali; tutto ciò attraversato da circolazioni, da echi, da eventi che producono più senso e libertà, più effettività di quanto l'uomo abbia mai sognato e Dio concepito. Fare circolare la casella vuota e far parlare le singolarità pre-individuali e non personali, in breve produrre il senso, questo è il compito che oggi si pone.

© *Logique du sens*, Editions de Minuit, Parigi 1969, pp. 88-91 [trad. it. *Logica del senso* Feltrinelli, Milano 1975, pp. 69-71]

La filosofia si confonde con l'ontologia, ma l'ontologia si confonde con l'univocità dell'essere (l'analogia fu sempre una visione teologica, non filosofica, adattata alle forme di Dio, del mondo e dell'io). L'univocità dell'essere non vuol dire che vi è un solo e medesimo essere: al contrario, gli essenti sono molteplici e differenti, sono sempre prodotti da una sintesi disgiuntiva, essi stessi disgiunti e divergenti, *membra disjuncta*. L'univocità dell'essere significa che l'essere è Voce, che si dice in un solo e medesimo «senso» di tutto ciò di cui si dice. Ciò di cui esso si dice non è affatto il medesimo. Ma è il medesimo per tutto ciò di cui si dice. Giunge dunque come un evento unico per tutto ciò che accade alle forme più diverse, *eventum tantum* per tutti gli eventi, forma estrema per tutte le forme che restano disgiunte in essa, ma che fanno risuonare e ramificare la loro disgiunzione. L'univocità dell'essere si confonde con l'uso positivo della sintesi disgiuntiva, la più alta affermazione: l'eterno ritorno in persona o, come abbiamo visto per il gioco ideale, l'affermazione del caso in una volta, l'unico lancio per tutti i colpi, un solo Essere per tutte le forme e le volte, una sola insistenza per tutto ciò che esiste, un solo fantasma per tutti i viventi, una sola voce per tutto il rumore e tutte le gocce del mare. L'errore sarebbe di confondere l'univocità dell'essere in quanto esso si dice con una pseudounivocità di ciò di cui si dice. Ma nello stesso tempo se l'Essere non si dice senza accadere, se l'Essere è l'unico evento in cui tutti gli eventi comunicano, l'univocità rinviava a un tempo a ciò che accade e a ciò che si dice. L'univocità significa che la stessa cosa precisamente accade e si dice: l'attribuibile di tutti i corpi o strati di co-

se e l'esprimibile di tutte le proposizioni. L'univocità significa identità dell'attributo noematico e dell'espresso linguistico: evento e senso. Così non lascia sussistere l'essere nello strato vago che aveva nelle prospettive dell'analogia. L'univocità eleva, estrae l'essere per meglio distinguerlo da ciò di cui esso sovrappiunge e da ciò di cui si dice. Lo strappa agli essenti per riferirlo a questi ultimi in una volta, farlo ricadere su di essi una volta per tutte. Puro dire e puro evento, l'univocità mette in contatto la superficie interna del linguaggio (esistenza) con la superficie esterna dell'essere (extraessere). L'essere univoco insiste nel linguaggio e sovrappiunge alle cose; misura il rapporto interno del linguaggio con il rapporto esterno dell'essere. Né attivo né passivo, l'essere univoco è neutro. E esso stesso *extraessere*, cioè quel minimo di essere comune al reale, al possibile e all'impossibile. Posizione nel vuoto di tutti gli eventi in uno, espressione nel non senso di tutti i sensi in uno, l'essere univoco è la pura forma dell'Aiôn, la forma di eternità che riferisce le cose e le proposizioni¹. In breve, l'univocità dell'essere ha tre determinazioni: un solo evento per tutti; un solo e medesimo *aliquid* per ciò che accade e ciò che si dice; un solo e medesimo essere per l'impossibile, il possibile e il reale.

¹ Sull'importanza del «tempo vuoto» nell'elaborazione dell'avvenimento, cfr. B. GROET-HUYSEN, *De quelques aspects du temps*, in «Recherches philosophiques», V (1935-36). «Ogni evento è situato in un tempo ove, se vogliamo, non accade nulla», e vi è permanenza del tempo vuoto attraverso tutto ciò che accade. Già in *Les Capitales*, Joe Bousquet poneva il problema del linguaggio in funzione dell'univocità dell'essere, in base a una meditazione su Duns Scoto.

Ed è la terza tesi di Bergson, sempre nell'*Evolution créatrice*. Se si provasse a darne una formula brutale, si direbbe: non soltanto l'istante è un taglio immobile del movimento, ma il movimento è un taglio mobile della durata, cioè del Tutto o di un tutto. Ciò implica che il movimento esprime qualche cosa di più profondo del cambiamento nella durata o nel tutto. Che la durata sia cambiamento, fa parte della sua stessa definizione: essa cambia e non cessa di cambiare. Per esempio, la materia si muove, ma non cambia. Ora, il movimento *esprime* un cambiamento nella durata o nel tutto. Ciò che costituisce un problema, è da una parte questa espressione, e dall'altra questa identificazione tutto-durata.

Il movimento è una traslazione nello spazio. Ora, ogni volta che vi è traslazione di parti nello spazio, c'è anche cambiamento qualitativo in un tutto. Bergson ne dava moltissimi esempi in *Materia e memoria*. Un animale si muove, non gratuitamente, ma per mangiare, per migrare, eccetera. Si direbbe che il movimento suppone una differenza di potenziale, e si propone di colmarla. Se considero astrattamente delle parti o dei luoghi, A e B, non capisco il movimento che va dall'uno all'altro. Ma io sono in A, affamato, e in B c'è del cibo. Quando ho raggiunto B e dopo aver mangiato, ciò che è cambiato non è soltanto il mio stato, è lo stato del tutto che comprendeva B, A e tutto ciò che c'era tra essi. Quando Achille supera la tartaruga, ciò che cambia è lo stato del tutto che comprendeva Achille, la tartaruga e la distanza tra loro. Il movimento rinviava sempre a un cambiamento, la migrazione a una variazione stagionale. E ciò è altrettanto vero dei corpi: la caduta di un corpo

ne suppone un altro che l'attira, ed esprime un cambiamento nel tutto che li comprende entrambi. Se si pensa a puri atomi, i loro movimenti che testimoniano un'azione reciproca di tutte le parti della materia esprimono necessariamente delle modificazioni, delle perturbazioni, dei cambiamenti di energia nel tutto. Ciò che Bergson scopre aldilà della traslazione, è la vibrazione, l'irradiazione. Il nostro torto è di credere che le cose in movimento siano elementi qualsiasi, esterni alle qualità. Ma le qualità stesse sono vibrazioni pure che cambiano nel tempo stesso in cui si muovono i pretesi elementi¹.

Nell'*Evolution créatrice*, Bergson dà un esempio tanto celebre che non sappiamo più vedere quanto vi è di sorprendente. Dice che, mettendo zucchero in un bicchiere d'acqua, «devo aspettare che lo zucchero si sciogla»². E strano malgrado tutto, dato che Bergson sembra dimenticare che il movimento di un cucchiaino può affrettare questa dissoluzione. Ma cosa vuol dire soprattutto? Vuole dire che il movimento di traslazione che stacca le particelle di zucchero e le mette in sospensione nell'acqua esprime esso stesso un cambiamento nel tutto, cioè nel contenuto del bicchiere, un passaggio qualitativo dell'acqua in cui vi è una zolletta di zucchero allo stato d'acqua zuccherata. Se agito con il cucchiaino, accelero il movimento, ma cambio anche il tutto che comprende ora anche il cucchiaino, e il movimento accelerato continua a esprimere il cambiamento del tutto. «Gli spostamenti molto superficiali di masse e di molecole, che la fisica e la chimica studiano», diventano, «in rapporto al movimento vitale che si produce in profondità, che è trasformazione e non più traslazione, ciò che la stasi di un mobile è al movimento di questo mobile nello spazio»³. Bergson, nella sua terza tesi, presenta dunque l'analogia seguente:

¹ Per tutti questi punti, cfr. *Matière et mémoire* cap IV, in H. BERGSON, *Oeuvres*, Editions du Centenaire, Paris 1959, pp. 332-40 [trad. it. *Opere 1889-1896* cit.].

² L' *Evolution créatrice*, in *ibid.*, p. 502.

³ *Ibid.*, cit. p. 521.

sezioni immobili	=	movimento come sezione mobile
movimento		cambiamento qualitativo

Con questa differenza, che il rapporto di sinistra esprime un'illusione, mentre il rapporto di destra esprime una realtà.

Ciò che Bergson vuol davvero dire, con il bicchiere d'acqua zuccherata, è che la mia attesa, qualunque essa sia, esprime una durata come realtà mentale, spirituale. Ma perché questa durata spirituale testimonia, non soltanto di me che aspetto, ma di un tutto che cambia? Bergson diceva: il tutto non è dato né può essere dato (e l'errore sia della scienza moderna sia della scienza antica fu quello di concedersi il tutto, in due modi diversi). Molti filosofi avevano già detto che il tutto non era dato né poteva essere dato, ma ne traevano soltanto la conclusione che il tutto era una nozione priva di senso. La conclusione di Bergson è assai diversa: se il tutto non può essere dato, ciò accade perché esso è l'Aperto e spetta a lui cambiare senza tregua o far sorgere qualcosa di nuovo, insomma: durare. «La durata dell'universo deve essere una sola cosa con la latitudine di creazione che può trovarvi posto». ⁴ Tanto che ogni volta che ci si trova davanti a una durata o in una durata, se ne può trarre la conclusione che esiste un tutto che cambia e che è aperto in qualche modo. E risaputo che Bergson ha scoperto dapprima la durata come identica alla coscienza. Ma uno studio più avanzato della coscienza lo ha portato a mostrare come essa esista solo aprendosi su un tutto, coincidendo con l'apertura di un tutto. La stessa cosa per il vivente: quando Bergson paragona il vivente a un tutto, o al tutto dell'universo, sembra riprendere il paragone più vecchio⁵. E tuttavia ne capovolge completamente i termini. Poiché se il vivente è un tutto, dunque assimilabile al tutto dell'universo, non è perché verrebbe a es-

⁴ *Ibid.*, cit. p. 782.

⁵ *Ibid.*, cit. p. 507.

sere un microcosmo tanto chiuso quanto il tutto è supposto esserlo, ma invece in quanto è aperto su un mondo, e in quanto il mondo, l'universo, è esso stesso l'Aperto. «Dovunque qualcosa vive, vi è, aperto in qualche parte, un registro in cui si iscrive il tempo»⁶.

Se si dovesse definire il tutto, lo si definirebbe attraverso la Relazione. E la relazione non è una proprietà degli oggetti, è sempre esterna ai suoi termini. Per cui è inseparabile dall'aperto, e presenta un'esistenza spirituale o mentale. Le relazioni non appartengono agli oggetti, ma al tutto, a patto di non confonderlo con un insieme chiuso di oggetti⁷. Grazie al movimento nello spazio, gli oggetti di un insieme cambiano le rispettive posizioni. Ma attraverso le relazioni il tutto si trasforma o cambia di qualità. Della durata stessa o del tempo, possiamo dire che è il tutto delle relazioni.

Non si deve confondere il tutto, i «tutti», con gli *insiemi*. Gli insiemi sono chiusi, e tutto ciò che è chiuso è artificialmente chiuso. Gli insiemi sono sempre degli insiemi di parti. Ma un tutto non è chiuso, è aperto; e non ha parti, tranne in un senso assai particolare, dato che non si divide senza cambiare natura a ogni tappa della divisione. «Il tutto reale potrebbe essere una continuità indivisibile»⁸. Il tutto non è un insieme chiuso, ma è viceversa ciò grazie a cui un insieme non è mai assolutamente chiuso, mai completamente al riparo, il che lo mantiene aperto in qualche modo, come se un filo sottile lo collegasse al resto dell'universo. Il bicchiere d'acqua è appunto un insieme chiuso che racchiude delle parti, l'acqua, lo zucchero, forse il cucchiaino, ma il tutto non è questo. Il tutto si crea e non cessa.

⁶ *Ibid.*, 508. L'unica, ma notevole, somiglianza tra Bergson e Heidegger è appunto questa: entrambi fondano la specificità del tempo su una concezione dell'aperto.

⁷ Si fa intervenire qui il problema delle relazioni, benché non sia esplicitamente posto da Bergson. È noto che la relazione tra due cose non può essere ridotta a un attributo di una cosa o dell'altra e nemmeno a un attributo dell'insieme. In compenso, la possibilità di riportare le relazioni a un tutto resta inattuata se si concepisce questo tutto come un «continuo» e non come un insieme dato.

⁸ *L'Evolution créatrice* cit., p. 520.

sa di crearsi in un'altra dimensione senza parti, come ciò che trascina l'insieme da uno stato qualitativo a un altro, come il puro divenire senza sosta che passa attraverso questi stati. E in tal senso esso è spirituale o mentale. «Il bicchiere d'acqua, lo zucchero e il processo di dissoluzione dello zucchero nell'acqua sono senza dubbio delle astrazioni, e il Tutto nel quale essi sono stati ritagliati dai miei sensi e dal mio intendere progredisce forse allo stesso modo di una coscienza»⁹. Resta il fatto che questo sezionamento artificiale di un insieme o di un sistema chiuso non è pura illusione. E invece fondato, e se è impossibile spezzare il legame di ogni cosa con il tutto (questo legame paradossale che la collega con l'aperto), esso può almeno essere allungato e disteso all'infinito, può essere reso sempre più sottile. Ciò perché l'organizzazione della materia rende possibili sistemi chiusi o insiemi determinati di parti, e il dispiegamento dello spazio li rende necessari. Ma, per l'appunto, gli insiemi sono nello spazio, e il tutto, i tutti sono nella durata, sono la durata stessa in quanto non cessa di cambiare. Cosicché le due formule che corrispondevano alla prima tesi di Bergson assumono adesso uno strato molto più rigoroso: «tagli immobili + tempo astratto» rinvia agli insiemi chiusi le cui parti sono in effetti tagli immobili e i cui stati successivi sono calcolati su un tempo astratto, mentre «movimento reale → durata concreta» rinvia all'apertura di un tutto che dura e i cui movimenti sono altrettanto tagli mobili che attraversano i sistemi chiusi.

Al termine di questa terza tesi, ci troviamo in effetti su tre livelli: 1) gli insiemi o sistemi chiusi, che si definiscono attraverso oggetti discernibili o parti distinte; 2) il movimento di traslazione, che si stabilisce tra questi oggetti e ne modifica la rispettiva posizione; 3) la durata o il tutto, realtà spirituale che non cessa di cambiare secondo le sue relazioni proprie.

Il movimento ha dunque, in un certo senso, due aspetti. Da una parte è quanto accade tra oggetti o parti, dall'altra è ciò che esprime la durata o il tutto. Esso fa sì che la durata, cambiando natura, si divida negli oggetti, e che

gli oggetti, approfondendosi, perdendo i loro contorni, si riuniscano nella durata. Si dirà dunque che il movimento riporta gli oggetti da un sistema chiuso alla durata aperta, e la durata agli oggetti del sistema che essa costringe ad aprirsi. Il movimento riporta gli oggetti tra cui si stabilisce al tutto cambiante che esso esprime, e inversamente. Con il movimento, il tutto si divide negli oggetti, e gli oggetti si riuniscono nel tutto: e tra loro, per l'appunto, «tutto» cambia. Possiamo considerare gli oggetti o le parti di un insieme come *tagli immobili*, ma il loro movimento si stabilisce tra questi tagli, riporta gli oggetti o le parti alla durata di un tutto che cambia, esprime dunque il cambiamento del tutto nei confronti degli oggetti, è esso stesso un *taglio mobile* della durata. Siamo allora in grado di capire la tesi tanto profonda del primo capitolo di *Materia e memoria*: 1) non vi sono soltanto delle immagini istantanee, cioè tagli immobili del movimento; 2) vi sono immagini-movimento che sono tagli mobili della durata; 3) vi sono infine immagini-tempo, cioè immagini-durata, immagini-cambiamento, immagini-relazione, immagini-volume, aldilà del movimento stesso...

© *Cinéma* 1. *L'Image-mouvement*, Editions de Minuit, Paris 1983, pp. 18-22 [trad. it. *Cinema* 1. *L'immagine-movimento* Ubaldini, Milano 1984, pp. 20-24]

⁹ *Ibid.*, cit. pp. 502-503.

Se si prende in esame la storia del pensiero, si constata che il tempo ha sempre messo in crisi la nozione di verità. Non è che la verità cambi a seconda delle epoche. Non è il semplice contenuto empirico, ma la forma, o piuttosto la forza pura del tempo, a mettere in crisi la verità. Questa crisi scoppia fin dall'antichità, nel paradosso dei «futuri contingenti». Se è vero che una battaglia navale può aver luogo domani, come evitare una di queste due conseguenze: o l'impossibile discende dal possibile (perché se la battaglia ha luogo non è più possibile che non abbia luogo), oppure il passato non è necessariamente vero (perché poteva non aver luogo)¹. È facile trattare questo paradosso come un sofisma. Esso rivela tuttavia la difficoltà di concepire un rapporto diretto tra la verità e la forma del tempo e ci condanna ad accantonare il vero, lontano dall'esistente, nell'eterno o in quel che imita l'eterno. Bisognerà attendere Leibniz per avere la soluzione più ingegnosa, ma anche la più strana e contorta, di questo paradosso. Leibniz afferma che la battaglia navale può avvenire o non avvenire, ma non avviene nello stesso mondo: avviene in un mondo e non avviene in un altro, e questi due mondi sono possibili ma non «compossibili» tra loro². Deve dunque in-

ventare la bella nozione di *impossibilità* (molto diversa dalla contraddizione) per risolvere il paradosso salvando la verità: a suo parere non è l'impossibile, ma solo l'incompossibile a discendere dal possibile; e il passato può essere vero senza essere necessariamente vero. In tal modo però la crisi della verità più che una soluzione conosce una pausa. Perché nulla ci impedirà di affermare che gli incompossibili appartengono allo stesso mondo e i mondi incompossibili allo stesso universo: «Fang – diciamo – ha un segreto; uno sconosciuto busa alla sua porta... Fang può uccidere l'intruso, l'intruso può uccidere Fang, entrambi possono salvarsi, entrambi possono restare uccisi, eccetera... lei arriva in questa casa, ma in uno dei passati possibili lei è mio amico, in un altro è mio nemico...»³. E la risposta di Borges a Leibniz: la linea retta come forza del tempo, come labirinto del tempo, è anche la linea che si biforca e non smette di biforcarsi, passando per *presenti impossibili*, ritornando su *passati non-necessariamente veri*.

Ne deriva un nuovo statuto della narrazione: la narrazione cessa di essere veridica, cioè di pretendere al vero, per farsi sostanzialmente falsificante. Non si tratta affatto di «a ciascuno la sua verità», di una variabilità relativa al contenuto. È una potenza del falso che sostituisce e sposta la forma del vero, perché afferma la simultaneità di presenti incompossibili o la coesistenza di passati non-necessariamente veri. La descrizione cristallina giungeva già all'indiscernibilità tra reale e immaginario, ma la narrazione falsificante che le corrisponde fa un passo in più e pone al presente differenze inesplicabili, al passato alternative indecidibili tra vero e falso. L'uomo verace muore, ogni modello di verità crolla, a profitto della nuova narrazione. Non abbiamo parlato dell'autore essenziale a tale riguar-

¹ Sul ruolo di questo paradosso nella filosofia greca, cfr. P. M. SCHULZ, *Le dominateur et les possibles*, Presses Universitaires de France, Paris 1960. Jules Vuillemin ha ripreso l'insieme della questione in *Nécessité ou contingence*, Editions de Minuit, Paris 1984.

² Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Teodicea* (1710), Zanichelli, Bologna 1973, §§ 414-416; in questo testo straordinario, che ci sembra una fonte di tutta la letteratura moderna, Leibniz presenta i «futuri contingenti» come altrettanti appartamenti che compongono una piramide di cristallo. In un appartamento Sesto non va a Roma e coltiva il proprio orto a Corinto; in un altro diventa

re in Tracia, ma in un altro va a Roma e prende il potere... Si noterà che questo testo si presenta nella forma di una narrazione molto complessa, inestricabile, benché pretenda di salvare la Verità: è in primo luogo un dialogo di Valla con Antonio, in cui si inserisce un altro dialogo tra Sesto e l'oracolo di Apollo, al quale poi segue un terzo dialogo Sesto-Giove, che fa posto al colloquio Teodoro-Pallade, alla fine del quale Teodoro si risveglia.

³ J. L. BORGES, *El jardín de senderos que se bifurcan*, in ID., *Ficciones*, Emecé Editores, Buenos Aires 1956 (trad. it. *Il giardino dei sentieri che si biforciano*, in ID., *Tutte le opere*, Mondadori, Milano 1984, vol. I, p. 698).

do, Nietzsche, che nel nome della «volontà di potenza» sostituisce la potenza del falso alla forma del vero e risolve la crisi della volontà, vuole regolarla una volta per tutte, ma, all'opposto di Leibniz, a profitto del falso e della sua potenza artistica, creatrice...

© *Cinéma 2. L'Image-temps*, Editions de Minuit, Parigi 1985, pp. 170-172 [trad. it. *Cinéma 2. L'immagine-tempo*, Ubaldini, Milano 1989, pp. 147-48]

Il pensiero del fuori

Ma se è vero che le condizioni non sono più generali o costanti del condizionato, Foucault è comunque interessato alle condizioni. E per questo che afferma: ricerca storica e non lavoro di storico. La sua non è una storia delle mentalità, ma delle condizioni in cui si manifesta tutto ciò che ha un'esistenza mentale, gli enunciati e i regimi di linguaggio. Non una storia dei comportamenti, ma delle condizioni in cui si manifesta tutto ciò che ha un'esistenza visibile, in un regime di luce. Non una storia delle istituzioni, ma delle condizioni in cui esse integrano rapporti differenziali di forze nell'orizzonte di un campo sociale. Non una storia della vita privata, ma delle condizioni in cui il rapporto con sé costituisce una vita privata. Non del soggetto, ma dei processi di soggettivazione, dei piegamenti che si attuano in questo campo ontologico e al tempo stesso sociale¹. In realtà, Foucault è ossessionato dal problema del pensiero, «che cosa significa pensare? cosa chiamiamo pensiero?» Questa domanda, proposta da Heidegger e ripresa da Foucault, è la freccia decisiva. Storia, certo, ma storia del pensiero in quanto tale. Pensare significa sperimentare, problematizzare. Il sapere, il potere e il Sé sono la triplice radice di una problematizzazione del pensiero. Prendendo il sapere come problema, pensare significa innanzi-

¹ Cfr. M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, vol. II, *L'Usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984 [trad. it. *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 14]. Il più profondo studio su Foucault, sulla storia e le condizioni, è quello di Paul Veyne, *Foucault e rivoluzione la storia*. Cfr. P. VEYNE, *Comment on écrit l'histoire: essais d'epistémologie*, Editions du Seuil, Paris 1971 [trad. it. *Come si scrive la storia*, Laterza, Bari 1973, soprattutto per la questione delle «invarianti»].

tutto vedere e parlare, ma il pensare si attua nel fra, nell'interstizio o nella disgiunzione tra il vedere e il parlare. Significa inventare ogni volta l'intreccio, scagliare ogni volta una freccia da una parte all'altra, far scintillare un bagliore di luce nelle parole, far sentire un grido nelle cose visibili. Pensare significa far arrivare il vedere al suo limite, e il sapere al suo, in modo che essi costituiscano il limite comune che li rapporta l'uno all'altro separandoli.

Poi, in funzione del potere come problema, pensare significa produrre singolarità, lanciare i dadi. Dicensi colpo di dadi, diciamo che il pensiero viene sempre dal fuori (il fuori che si riversava già nell'interstizio o che costituiva il limite comune). Pensare non è né innato né acquisito. Non è l'esercizio innato di una facoltà, ma nemmeno un *learning* che si costituisce nel mondo esterno. All'innato e all'acquisito Artaud contrapponeva il «genitale», la genitalità del pensiero in quanto tale, un pensiero che viene da un fuori più lontano di ogni mondo esterno e quindi più prossimo di ogni interiorità. Dovremo chiamare Caso questo fuori? Il colpo di dadi esprime infatti il più semplice rapporto di forze o di potere, quello che si viene a stabilire tra singolarità uscite a caso (i numeri sulle facce del dado). I rapporti di forze, come li pensa Foucault, non riguardano solo gli uomini, ma gli elementi, le lettere dell'alfabeto nella loro casualità, oppure nel loro attirarsi, nelle frequenze con cui si raggruppano all'interno di una lingua. Il caso vale solo per il primo lancio; il secondo è forse già parzialmente determinato dal primo, come in una catena di Markov, in una successione di re-incatenamenti parziali. Il fuori è precisamente la linea che re-incatena incessantemente i colpi tirati a caso, in un nastro di aleatorietà e dipendenza. Il pensare assume quindi nuove figure: lanciare singolarità; re-incatenare i colpi; e inventare ogni volta le serie che vanno dalle vicinanze di una singolarità a quelle di un'altra. Singolarità, ce ne sono di tutti i tipi e derivano sempre dal fuori: le singolarità di potere prese nei

² Specialmente alla fine di id., *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966 [trad. it. *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano 1967] viene richiamata la trinità Nietzsche-Mallarmé-Artaud.

rapporti di forze; le singolarità di resistenza che preparano i cambiamenti; ma anche le singolarità *selvage* che rimangono sospese nel fuori, senza entrare nei rapporti e lasciarsi integrare... (solo qui l'espressione «selvaggio» acquista un senso, non però come esperienza, ma come qualcosa che non rientra ancora nell'esperienza).

Tutte queste determinazioni del pensiero sono già figure originali del suo atto. A lungo Foucault ha ritenuto che pensare non potesse essere altro che questo. Come potrebbe il pensare dar luogo a una morale, se il pensiero non può trovare nulla in se stesso, al di là di questo fuori da cui proviene e che rimane in esso come l'«impensato»? Al di là di questo *Fiat!* che destituisce anticipatamente ogni imperativo⁴. Tuttavia Foucault avverte l'emergere di un'ultima e strana figura: se il fuori più lontano di ogni mondo esterno è anche più prossimo di ogni mondo interiore, ciò non vuol dire forse che, scoprendo il fuori come il proprio impensato, il pensiero è autoaffezione? «Esso non può scoprire l'impensato [...] senza con ciò avvicinarlo a sé, o forse anche senza allontanarlo, senza che l'essere dell'uomo, comunque, per il fatto di dispiegarsi entro tale distanza, non si trovi per ciò stesso alterato»⁵. Questa affezione di sé, questa conversione del lontano e del vicino, assume sempre maggior importanza e viene a costituire uno *spazio del dentro*, che sarà completamente co-presente allo spazio del fuori sulla linea della plega. L'impensato problematico fa posto a un essere pensante che si problematizza a sua volta come soggetto etico (in Artaud è il «genitale innato», in Foucault è l'incontro del sé e della sessualità). Pensare si-

³ Cfr. id., *L'Ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971 [trad. it. *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1970, p. 28]. Qui Foucault si richiama a un «esteriorità selvaggia» e fa l'esempio di Mendel, che aveva costruito organismi biologici, concetti e metodi inasimilabili dalla biologia della sua epoca. Ciò non è affatto in contraddizione con l'idea secondo la quale non c'è esperienza selvaggia. Quest'ultima non esiste perché ogni esperienza suppone già relazioni di sapere e rapporti di potere. Proprio le singolarità selvagge vengono respirate al di fuori del sapere e del potere, ai «margini», di modo che la scienza non può riconoscerle; cfr. pp. 26-28.

⁴ Lo stesso Husserl, in *Idee*, rivendicava al pensiero un «fiat», come colpo di dadi o punto fermo.

⁵ M. FOUCAULT, *Le parole e le cose* cit., p. 352 (cfr. anche i commenti sulla fenomenologia di Husserl, p. 350).

gnifica piegare, raddoppiare il fuori in un dentro coestensivo. La topologia generale del pensiero, che cominciava già «nella vicinanza» delle singolarità, si compie ora nel piegamento del fuori nel dentro: «All'interno dell'esterno e viceversa», affermava *La storia della follia*. Abbiamo mostrato che ogni organizzazione (differenziazione e integrazione) suppone la struttura topologica primaria di un fuori e di un dentro assoluti, che induce esteriorità e interiorità relative e intermedie: tutto lo spazio del dentro è topologicamente in contatto con lo spazio del fuori, indipendentemente dalle distanze e dai limiti di un «vivente»; e questa topologia carnale o vitale, lungi dal trovare la sua spiegazione nello spazio, libera un tempo che condensa il passato nel dentro, immette il futuro nel fuori, e li confronta sul limite del presente vivente.

© Foucault, Editions de Minuit, Paris 1986, pp. 124-27 [trad. it. Foucault, Cronopio, Napoli 2002, pp. 117-20]



Stampato per conto della Casa editrice Einaudi
presso la Estroprint, Tezze sul Brenta (Vicenza)
nel mese di marzo 2004

C.L. 16799

Ristampa	Anno
0 1 2 3 4 5 6	2004 2005 2006 2007



Piccola Biblioteca Einaudi

Nuova serie

Storia

5. Jean Flori, *Cavalieri e cavalleria nel Medioevo*
12. Marc Bloch, *La società feudale*
24. Eileen Power, *Vita nel Medioevo*
26. Jacques Le Goff, *La civiltà dell'Occidente medievale*
29. Giovanni Tabacco, *Le ideologie politiche del medioevo*
37. Edward H. Carr, *Sei lezioni sulla storia*
42. Christopher Tyerman, *L'invenzione delle crociate*
43. Moses I. Finley, *Gli antichi Greci*
45. David S. Landes, *Prometeo liberato*
47. Roland H. Bainton, *La Riforma protestante. Storia moderna e contemporanea.*
49. I. Adriano Prosperi, *Dalla Peste Nera alla guerra dei Trent'anni*
50. II. Adriano Prosperi e Paolo Viola, *Dalla Rivoluzione inglese alla Rivoluzione francese*
51. III. Paolo Viola, *L'Ottocento*
52. IV. Paolo Viola, *Il Novecento*
54. Giovanni Tabacco, *Egemonie sociali e strutture del potere nel medioevo italiano*
71. Carlo Ginzburg, *Miti emblematici*
73. Jacques Le Goff, *L'Italia nello specchio del Medioevo*
80. Edward Grant, *Le origini medievali della scienza moderna*
84. John Bossy, *L'Occidente cristiano. 1400-1700*
88. Jonathan Dewald, *La nobiltà europea in età moderna*
95. Peter Brown, *Genesi della tarda antichità*
111. *Costituzione italiana*, a cura di Giangiulio Ambrosini
117. Adriano Prosperi, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*
121. Frances A. Yates, *Astrea*
123. Franco Venturi, *Utopia e riforma nell'illuminismo*
125. Lawrence Stone, *Le cause della rivoluzione inglese (1529-1642)*
138. Georges Duby, *L'Anno Mille*
142. Federico Chabod, *L'Italia contemporanea (1918-1948)*
143. Giorgio Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*
145. Dimitri Gutas, *Pensiero greco e cultura araba*
146. Carlo Ginzburg, *I benandanti*
147. Jörg Jarnut, *Storia dei Longobardi*
157. Robert Fossier, *Il lavoro nel Medioevo*
162. Wolfgang Reinhard, *Storia del colonialismo*
165. Manfred Heim, *Introduzione alla storia della Chiesa*
167. Eric J. Hobsbawm e Terence Ranger, *L'invenzione della tradizione.*
169. Frances A. Yates, *Cabbala e occultismo nell'età elisabettiana*
170. Manfred Clauss, *Introduzione alla storia antica*
172. Francesco Barbagallo, *La modernità squilibrata del Mezzogiorno d'Italia*
178. Silvia Ronchey, *Lo Stato bizantino*
179. Eric J. Hobsbawm, *I banditi*
174. Johan Huizinga, *Homo ludens*
180. Eric J. Hobsbawm, *I ribelli*
188. Fernand Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II (2 voll.)*
199. Johan Huizinga, *Erasmus*
202. Eric J. Hobsbawm, *I rivoluzionari*
204. Eric J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780*
210. Léon Poliakov, *Il nazismo e lo sterminio degli ebrei*
216. Franco De Felice, *L'Italia repubblicana*
217. Donna R. Gabaccia, *Emigranti*
219. Marcello Carmagnani, *L'altro Occidente*
220. François-Louis Ganshof, *Che cos'è il feudalesimo?*
231. Jaime Vicens Vives, *Profilo della storia di Spagna*
233. Merry E. Wiesner, *Le donne nell'Europa moderna*
241. Tiziano Mannoni e Enrico Giannichedda, *Archeologia della produzione*
244. Ludo Milis, *Monaci e popolo nell'Europa medievale*
246. Adriana Castagnoli e Emanuela Scarpellini, *Storia degli imprenditori italiani*
247. Gian Carlo Ferretti, *Storia dell'editoria letteraria in Italia. 1945-2003*

Saggiistica letteraria

7. Giuseppe Mazzotta, *La nuova mappa del mondo*
13. Giorgio Bertone, *Breve dizionario di metrica italiana*
15. Peter Szondi, *Saggio sul tragico*
18. Carlo Dionisotti, *Geografia e storia della letteratura italiana*
28. Vittorio Coletti, *Storia dell'italiano letterario*.
31. Viktor Žmegač, Zdenko Škreb e Ljeka Sekulić, *Breve storia della letteratura tedesca*
33. Roland Bourneuf e Réal Ouellet, *L'universo del romanzo*.
35. Erich Auerbach, *Mimesis* (2 voll.)
38. Vladimir Ja. Propp, *Morfologia della fiaba*
39. Christian Meier, *L'arte politica della tragedia greca*
56. *Letteratura italiana del Novecento. Bilancio di un secolo*, a cura di Alberto Asor Rosa
57. Antoine Compagnon, *Il demone della teoria*
59. Franco Fido, *Nuova guida a Goldoni*
- Storia della letteratura inglese*, a cura di Paolo Bertinetti:
 60. I. *Dalle origini al Settecento*
 61. II. *Dal Romanticismo all'età contemporanea. Le letterature in inglese*
 64. Northrop Frye, *Anatomia della critica*
 65. Peter Szondi, *Teoria del dramma moderno*
 74. Carlos Alvar, José-Carlos Mainer e Rosa Navarro, *Storia della letteratura spagnola*
 79. Erich Auerbach, *Introduzione alla filologia romana*
 85. Bertolt Brecht, *Scritti teatrali*
 87. Jean-Pierre Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci*.
 91. Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola* seguito da *Lezione*
 92. Gianfranco Contini, *Un'idea di Dante*
 93. Émile Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (2 voll.)
 94. Gianni Celati, *Finzioni occidentali*
 97. Gianni Rodari, *Grammatica della fantasia*
 99. Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal Naquet, *Mito e tragedia due*
 100. Bice Mortara Garavelli, *Le parole e la giustizia*
 102. Gilles Deleuze, *Marcel Proust e i segni*
 103. Roland Barthes, *L'ovvio e l'ottuso*
 105. Lanfranco Caretti, *Ariosto e Tasso*
116. Federico Bertoni, *La verità sospetta. Gadda e l'invenzione della realtà*
119. Gabriele Baldini, *Manuale shakespeareano*
131. Nicole Loraux, *La voce addolorata*
132. Furio Jesi, *Materiali mitologici*
141. Roland Barthes, *Elementi di semiologia*
148. Leonard R. Palmer, *La lingua latina*
153. Gianfranco Contini, *Una lunga fedeltà*
159. Bruno Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*
161. Nikolaj Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*
164. Roland Barthes, *L'impero dei segni*
168. Angelo Maria Ripellino, *Il trucco e l'anima*
181. Furio Jesi, *Letteratura e mito*
184. Roland Barthes, *Saggi critici*
185. Roland Barthes, *Critica e verità*
- Ladislao Mitner, *Storia della letteratura tedesca*:
 190. I. *Dai primordi pagani all'età barocca* (2 tomi)
 191. II. *Dal pietismo al romanticismo* (3 tomi)
 192. III/1. *Dal realismo alla sperimentazione (1820-1970): Dal Biedermeier al fine secolo (1820-1890)* (2 tomi)
 193. III/2. *Dal realismo alla sperimentazione (1820-1970): Dal fine secolo alla sperimentazione (1890-1970)* (3 tomi)
201. Vincenzo Di Benedetto e Enrico Medda, *La tragedia sulla scena*
203. Michail Bachtin, *Dostoevskij*
221. Tzvetan Todorov, *I formalisti russi*
224. Antoine Meillet, *Lineamenti di storia della lingua greca*
230. André Breton, *Manifesti del Surrealismo*
236. Roland Barthes, *Il grado zero della scrittura*
249. Paolo Bertinetti, *Il teatro inglese del Novecento*

Filosofia

2. Nigel Warburton, *Il primo libro di filosofia*
6. Jean-Jacques Wunenburger, *Filosofia delle immagini*
8. Pierre Hadot, *Plotino o la semplicità dello sguardo*
14. Franca D'Agostini, *Breve storia della filosofia nel Novecento*
30. Pascal Engel, *Filosofia e psicologia*
40. Bernard Williams, *La moralità*
55. Karl Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*

67. Karl R. Popper, *Scienza e filosofia*
69. Anne Cheng, *Storia del pensiero cinese* (2 voll.)
77. Michael Dummett, *Origini della filosofia analitica*
78. Giorgio Agamben, *Infanzia e storia*
101. Massimo Mugnai, *Introduzione alla filosofia di Leibniz*
106. Jean-A. Keim, *Breve storia della filosofia*
110. Fulvia de Luise e Giuseppe Farinetti, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni*
112. Chaim Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, *Trattato dell'argomentazione*
134. Giulio Schiavoni, *Walter Benjamin. Il figlio della felicità*
139. Gilles Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi*
144. Carlos Lévy, *Le filosofie ellenistiche*
154. Kurt Flasch, *Introduzione alla filosofia medievale*
173. Paolo Rossi, *Storia e filosofia*
176. Vincenzo Costa, Elio Franzini e Paolo Spinicci, *La fenomenologia*
177. *Storia della filosofia analitica*, a cura di Franca D'Agostini e Nicola Vassallo
187. Gilles Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*
194. Camille Dumoulié, *Il desiderio*
209. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Che cos'è la filosofia?*
212. Jean Starobinsky, *Montesquieu*
214. Max Horkheimer, *Filosofia e teoria critica*
215. Maria Lorenza Chiesara, *Storia dello scetticismo greco*
222. Anthony Kenny, *Frege*
228. Max Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*
229. Bertrand Russell, *La filosofia dell'atomismo logico*
235. Stefano Petrucciari, *Modelli di filosofia politica*
238. Mario Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*
242. Nicola Vassallo, *Filosofie delle scienze*
248. Franco Farinelli, *Geografia*